Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Février 1935

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La vertu infuse et le don du Saint-Esprit

Il est hors de doute que saint Thomas s'est beaucoup attaché, durant tout son enseignement, à la doctrine des dons. Il s'est parfaitement rendu compte que la vie spirituelle telle que l'envisage la théologie n'est pas explicable sans les dons : à la vertu infuse, qui est déjà en nous un surcroît divin, cet autre surcroît divin est indispensable. Aussi, de même que dans la morale générale le traité de la vertu s'achève par l'étude synthétique des dons, de même dans la morale spéciale, chaque vertu théologale, chaque vertu cardinale avec son groupe annexe, sera munie d'un certain don approprié. Mais, avant même de s'y appliquer ainsi dans la Somme, saint Thomas avait eu d'autres occasions d'étudier les dons. Sans parler de ses commentaires sur les passages de l'Écriture où il est parlé d'eux, ses écrits sur les Sentences lui avaient donné lieu à un bel et large exposé, assez fouillé et même minutieux, sur ce chapitre des dons du Saint-Esprit (III *Sent.*, dist. 34-35).

Du commencement à la fin d'un enseignement ainsi

repris à plusieurs fois, on voit bien que la pensée demeure chercheuse et pénétrante. Elle est vivante, elle évolue, elle fait des retouches. Sur un point, celui du don d'intelligence, elle se donnera des précisions de plus en plus grandes. Sur un autre, celui du don de science, elle s'imposera une importante correction : le changement se fera de la Iª IIªe à la IIª IIªe, donc à l'intérieur du même ouvrage. Certains historiens récents de la pensée du saint docteur, s'autorisant évidemment de ces constatations, sont même allés plus loin. Ils ont voulu voir entre les Sentences et la Somme un véritable changement portant sur la notion même des dons et modifiant par suite la façon dont ils se distinguent des vertus et dont ils sont nécessaires au salut. L'auteur aurait laissé de côté son premier point de vue pour en adopter un autre.

Disons-le sur-le-champ : l'admirable doctrine de la Somme nous paraît apporter en effet un grand enrichissement, non pas toutefois dans le sens d'un changement quelconque, mais dans celui d'un approfondissement. Aucune divergence, aucune discontinuité, dans la définition cherchée, mais, au contraire, une rigoureuse, une pénétrante continuité. Nos historiens font grand cas de ce que les mots décisifs des Sentences ne sont pas répétés dans la Somme. L'auteur ne dit plus que les dons nous transportent « au-delà du mode humain ». D'abord il n'est pas absolument exact qu'il ne le dise plus. Mais s'il est vrai cependant que ces mots ne sont pas très répétés, ce n'est point parce qu'ils sont répudiés, c'est plutôt, croyons-nous, parce qu'ils sont toujours supposés et acceptés et qu'on tâche seulement de les compléter et de les justifier. La pensée se développe nettement *in eadem linea et in eodem sensu.*

La querelle exégétique à laquelle nous venons de faire allusion a mis aux prises notamment le P. de Guibert, S.J., et le P. Garrigou-Lagrange, O.P. Le débat a été bien résumé par le P. Joret (*Bulletin Thomiste*, 1925, pp. 245-248).

I. — En quoi le don se distingue de la vertu

Volontiers nous convenons que saint Thomas n'a trouvé que dans la Somme la définition profondément explicative à laquelle il s'arrête pour distinguer le don d'avec la vertu. Mais il tendait à cette définition depuis toujours. Tout ce qu'il a essayé dans ses traités précédents ne fait que préparer cette formule finale. Et, même dans le présent traité, il expose comme par un certain progrès la manière d'être vertueux ; et par ce progrès il nous achemine vers cette manière « au-delà de tout mode humain » qu'on ne peut expliquer, en fin de compte, autrement que par cette espèce de « prompte mobilité sous l'inspiration du Saint-Esprit » qui est le dernier mot de la vertu en général. La vertu infuse dans l'ordre surnaturel, déjà nous met en état d'agir sur un mode plus élevé que ne fait la vertu acquise dans l'ordre naturel. Mais à l'intérieur de cet ordre surnaturel, il y a quelque chose qui nous met en état d'agir sur un mode encore plus élevé que n'est celui de la pure vertu : même la vertu infuse ne laisse pas de nous faire agir *modo humano*; ce quelque chose en plus, que constitue le don, va nous pousser *ultra humanum modum*, au-delà du mode humain. Or, de même qu'il a fallu regarder de près ce qui différencie, parfois dans les mêmes actes, la manière acquise et la manière infuse, de même il faut bien voir ce qui différencie la manière de la vertu de la manière du don, et ce qui fait que nous aurons très distinctement d'une part la grâce des vertus et de l'autre celle des dons.

La différence entre vertu acquise et vertu infuse se révèle, comme nous l'avons vu (cf. *Vie Spir.*, janvier 1935, pp. [45]-[50]), de plusieurs côtés à la fois. Il y a une différence du côté de la cause efficiente, il y en a une du côté de la cause finale : la vertu surnaturelle a davantage son origine en Dieu, et davantage aussi son orientation vers Dieu. Mais, ce qui rend la différence spécifique, c'est

la cause formelle : la vertu infuse est pénétrée et informée autrement que la vertu acquise, elle se propose un tout autre objet, et c'est ce qui change tout. On voit donc aisément, en considérant tous ces côtés ensemble et notamment le dernier, en quoi les vertus infuses se distinguent spécifiquement des acquises, et les dépassent, on peut dire, *a toto coelo*.

Entre vertus surnaturelles et dons du Saint-Esprit, la différence est plus subtile à saisir. Il n'y a pas à la chercher du côté de la cause efficiente ni du côté de la cause finale, car on trouve là quelque chose de commun à toutes les habitudes qui font partie de l'état de grâce, aux vertus comme aux dons : on ne peut pas dire en effet que le don procède de Dieu ni qu'il conduise à Dieu plus immédiatement que la vertu ; et au fond, la charité, qui est une vertu, constitue le don par excellence dans lequel tous les autres nous sont donnés. Il n'y a pas à chercher non plus du côté de l'objet, car les dons ne sont pas plus surnaturalisés par leur objet que ne le sont les vertus infuses : c'est si vrai qu'il y a des dons qui n'ont même pas directement Dieu pour objet, par exemple le don de science qui porte sur les choses temporelles, celui de force qui porte sur les difficultés de cette vie; tandis qu'il y a des vertus, comme les théologales, qui ont Dieu pour objet plus même que les dons. Il serait vain également de chercher une différence dans les puissances de l'âme où ces saintes habitudes ont leur siège : les dons ne sont pas plus profondément logés en nous, ni ne se développent dans une partie de nous-mêmes plus spirituelle, que ne font certaines vertus infuses. Enfin, il faut même dire que, s'il n'est pas tout à fait déplacé, il est insuffisant de chercher une différence dans les actes : les dons ne sont pas appliqués à des œuvres spéciales, ni réservés pour des matières spéciales, où les vertus n'auraient rien à voir; ils ne font pas faire toujours des choses plus extraordinaires, ou, s'ils le font, ce n'est qu'une conséquence, ce n'est pas dans leur essence même : c'est un effet, ce n'est pas la

raison des effets. (*III Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 1, concl. début et fin.)

Mais alors, où prendre la véritable différence? Dans une certaine modalité imprimée à la vie spirituelle. Il faut observer en effet que dans les vertus infuses la manière d'agir, le *modus agendi*, reste conforme et proportionné à la condition humaine, bien que la substance de l'habitude provienne d'une influence divine et que la vertu soit foncièrement surnaturelle : même dans les vertus théologales qui sont le plus divines et qui ont Dieu pour objet, le mode humain est encore gardé. Mais si, au contraire, même les choses qui sont de l'homme, quelqu'un les exécute au-dessus d'un mode humain, sa façon d'agir ne sera plus humaine simplement, en quelque sorte elle sera divine : ce ne sont plus seulement les objets qui sont divins comme il arrive déjà dans la vertu, c'est la manière de les atteindre qui elle-même est divine et a lieu sur un mode plus éminent que dans la vertu, *modo eminentiori quam in virtutibus*. De là cette séparation reconnue par le Philosophe entre la vertu pure et simple et la vertu héroïque, qu'il appelle, aussi, divine parce que grâce à cette excellence de vertu l'on devient comme Dieu. C'est d'après cela que je dis, conclut saint Thomas, que les dons se distinguent des vertus en ce que dans les vertus on est perfectionné pour des actes à modalité humaine, tandis qu'avec les dons on est au-delà de la modalité humaine. Cette différence est évidente, par exemple, dans la vertu de foi et dans le don d'intelligence. Le mode connaturel à notre nature humaine c'est de ne percevoir le divin que par le miroir des créatures et dans l'énigme des similitudes ; et c'est à percevoir ainsi le divin que nous sommes adaptés par la vertu de foi. Le don d'intelligence, au contraire, sur ce que nous croyons par ouï-dire, éclaire l'esprit à ce point qu'on peut recevoir, même en cette vie, comme un avant-goût de la grande révélation future. Et dans ce dernier cas le nom même de « don » sonne bien, car on doit proprement appeler de ce nom ce

qui se trouve chez quelqu'un non point par les exigences de sa condition mais uniquement par la libéralité du donateur. Voilà comment il se fait que le don ne dépasse la vertu qu'en raison du mode, *non supra virtutem nisi ratione modi.* (*III Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 1, concl. fin, et sol. 1-5.)

Ce mode même, ce mode transcendant et nouveau en spiritualité, comment faut-il au juste le concevoir ? Saint Thomas s'en explique ainsi aux Sentences, avec une insistance remarquable. L'on fait pénétrer et l'on enfonce, dit-il énergiquement, un mode en chaque chose par la mesure propre qu'on lui impose, *modus unicuique rei ex propria mensura praefigitur* : par conséquent, le mode d'une action est pris de ce qui est la mesure et la règle de cette action. C'est pourquoi, comme les dons sont accordés pour agir au-delà du mode humain, il faut en conclure que la vie spirituelle qui découle d'eux est mesurée par une autre règle que la règle humaine de la vertu. Cette autre règle c'est la divinité elle-même : l'homme emprunte dans sa manière quelque chose de la divinité, de sorte qu'il agit dès lors non sur le mode humain, mais comme devenu Dieu par emprunt. L'essence du don, c'est de modifier les actes humains en les pénétrant d'une mesure plus noble et plus élevée que n'est la mesure humaine; c'est de faire prendre à l'homme une allure toute divine. En ce sens le don nous ordonne à Dieu plus immédiatement que ne fait la vertu, non quant à l'objet mais quant à la manière de l'atteindre ou quant à la mesure de l'acte. Par la grâce des dons, en tout nous avons Dieu pour règle, *ut in omnibus Deum pro regula habeat.* On en verra des exemples tout à l'heure, mais dès à présent l'explication est claire en tous ces passages des Sentences. (*III Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 3, concl. début; qu. 2, art. 1, qua 3, concl. fin; qu. 3, art. 1, qua 1, concl., qua 2, concl.; qu. 3, art. 2, qua 1, sol. 1; dist. 36, qu. 1, art. 3, concl., et sol. 4.)

Ainsi donc, dès les Sentences, saint Thomas discerne

nettement qu'avec les dons du Saint-Esprit un mode divin s'attache à ce que nous sommes capables de faire et imprime à notre spiritualité un rythme au-delà du rythme humain. Tout ce premier travail de discernement, notre saint docteur ne le refait pas dans la Somme; mais il ne le défait pas non plus. Il est même bien visible qu'il le présuppose et n'en retranche rien. Il dit par exemple que le don nous retire du mal de façon plus éminente que ne fait la vertu, ou qu'il nous porte au bien d'une manière plus excellente (cf. qu. 68, art. 4, sol. 5; qu. 69, art. 3).

Ce qu'il y a de nouveau dans la Somme, c'est que l'explication est poussée plus à fond. Si l'homme spirituel est capable d'avoir Dieu pour règle et de déployer dans son action une manière divine, c'est parce que les dons le mettent « en état de prompte mobilité à l'égard du Saint-Esprit ». Les dons, pris dans leur ensemble et pour ainsi dire dans leur plénitude, constituent cette disposition habituelle en vertu de laquelle l'âme sainte obéit parfaitement et en tous sens aux inspirations de l'Esprit. Ce nom de don que leur a conféré la Tradition, on l'a vu, leur convient fort bien. Mais aussi ce nom de *spiritus*, de « souffles », que leur donne l'Écriture. Ils représentent chacun une docilité au souffle de l'Esprit. Chaque don est un certain esprit qui fait qu'on est possédé du Saint-Esprit. Voilà ce que n'avait pas encore dit saint Thomas, et qu'il dit maintenant avec insistance. Mais qui ne voit que cette explication ne fait que confirmer et compléter la première? Il y a, dans l'âme en état de grâce, une aptitude à agir au-delà du mode humain, et ce n'est pas autre chose qu'une aptitude permanente à capter l'inspiration divine.

Par conséquent, la différence essentielle entre les dons et les vertus tient dans une certaine modalité, et la différence de modalité tient elle-même à l'inspiration. Il est vrai que l'inspiration pourrait avoir lieu sans les dons; mais, avec eux et par eux, on est de façon habituelle préparé à l'inspiration et comme livré à elle.

« Les dons du Saint-Esprit, précise très bien le P. Joret, sont dans notre âme comme des souplesses permanentes qui nous permettent d'appeler, d'accueillir aisément et de suivre avec facilité les instincts divins qui nous viennent en aide transitoirement. » (*La Contemplation mystique*, ch. 2, § 2.)

Si l'on voulait pousser encore plus à fond, il faudrait en venir à reconnaître distinctement, à la source des dons, une présence privilégiée et particulièrement agissante du Dieu intime, et, dans l'essence même des dons, une certaine forme de la grâce. Nous avons eu soin de bien marquer précédemment à quel point les vertus infuses font toutes partie de l'état de grâce et nous attachent théologalement ou nous disposent moralement à la divine intimité. C'était là définir et caractériser la grâce des vertus. Cette grâce nous laisse une large part d'initiative, elle dépose en nous des puissances d'activité; mais il nous appartient de déployer cette activité comme nous voulons, à notre gré et selon nos procédés : la grâce, dans des vertus bien en train, peut être plus coopérante qu'opérante. Mais la grâce des dons est fort différente : elle est foncièrement une grâce opérante; on peut dire qu'elle se réserve toute l'initiative et qu'elle seule règle le mouvement; elle dépose en nous des puissances de passivité et de réceptivité : elle fait de nous les sujets de la divine inspiration, elle nous rend aptes à subir la touche du divin, *pati divina.*

Voilà pourquoi de bons auteurs font appel, pour caractériser cette grâce, à la notion d'instrument. Sans supprimer, bien entendu, notre parfait acquiescement humain, sans supprimer même notre libre arbitre, les dons nous mettent en état d'instrument, ils font de nous les instruments du Saint-Esprit, *organum pulsatum a Spiritu Sancto*, comme dit saint Grégoire de Nazianze. Ainsi, dans cet ordre tout surnaturel de la divine grâce, les dons en un sens diminuent notre rôle de cause seconde,

puisqu'ils nous réduisent à un rôle purement instrumental; mais, dans un autre sens, ils nous élèvent, nous affinent et nous ennoblissent singulièrement, puisqu'ils nous induisent à servir d'instrument aux inspirations, aux lumières et aux élans du Saint-Esprit. Si une âme est déjà hautement travaillée par la grâce des vertus, elle l'est bien supérieurement par la grâce des dons.

Il est à peine besoin de faire remarquer que l'âme qui cumule ces deux grâces et qui met toute son application à y correspondre, se trouve ramenée, comme par une grande force et par un grand attrait en même temps, vers la présence intime de Dieu qui habite en elle. C'est dans la logique des choses : la grâce ne nous est donnée par Dieu que pour nous donner à Dieu. Nous noterons plus loin, pour finir, ce dynamisme convergent des vertus et des dons.

II. — En quoi le don est nécessaire a la vertu

Aux Sentences déjà bien nettement, dans la Somme encore plus fortement, saint Thomas déclare que les dons sont nécessaires au salut, nécessaires par conséquent aux vertus qui nous permettent de faire notre salut, essentiels à l'état de grâce, indispensables aux débutants comme aux progressants et aux parfaits. Il a dit (qu. 68, art. 2) la raison formelle de cette nécessité. Nul ne doit s'y méprendre.

Cette raison est tirée de l'imperfection, non en soi certes mais en nous, de l'ordre surnaturel. Nous sommes dans cet ordre-là, tout le temps de cette vie, comme des enfants qui ne peuvent que très médiocrement comprendre et se conduire par eux-mêmes et qui doivent à tout moment se laisser souffler beaucoup de choses. Cet état d'imperfection où nous demeurons à l'égard de la vie divine en nous, et par là même cette inévitable sujétion à l'égard du Maître intérieur, c'est la rançon de notre

grandeur surnaturelle. Chez tel ou tel individu, dans tel ou tel cas, le don peut être nécessaire à titre accidentel; mais dans l'ensemble le besoin qu'on a de lui est essentiel. Assurément, nous sommes munis de tout un organisme de vertus infuses; mais, dans la mesure même où ces vertus sont laissées entre nos mains et confiées à nos propres initiatives, comme elles sont vertus d'enfants de Dieu et que nous ne sommes que de pauvres enfants des hommes, nous risquons de n'en user que très imparfaitement. En tête et au cœur de ces vertus infuses, il y a bien les vertus théologales, plus fortes que toutes les autres : l'une d'elles, la sainte charité, est à coup sûr vertu très parfaite et peut devenir très avancée, même ici-bas; mais les deux autres, la foi et l'espérance, ont des imperfections manifestes qui leur sont inhérentes et qui sont congénitales : la foi surtout, à la lumière de laquelle doit pourtant se former tout l'ordre surnaturel, la foi qui devrait être la mesure de toute notre vie selon la grâce, est une clarté par elle-même très vacillante.

Par cette dernière considération et par toutes les autres accumulées, on peut voir à quel degré de profondeur et sur quel champ étendu l'âme en état de grâce a besoin du divin renfort du Saint-Esprit. Elle a besoin de se rejeter sur Dieu, de le prendre pour règle et de marcher par son inspiration, non seulement pour avancer en perfection, mais simplement pour assurer son salut. Le don n'est pas un luxe mais une nécessité : « Bien que tous ceux qui sont dans la vie active, dit formellement saint Thomas, ne parviennent pas à un état parfait de contemplation, cependant tout chrétien qui est dans l'état du salut doit nécessairement avoir en lui quelque élément de contemplation, car le précepte s'adresse à tous : « Vaquez et voyez : c'est moi qui suis Dieu. » Aussi peut-on dire que la perfection découlant de la haute intensité des vertus n'est pas nécessaire pour le salut au même degré que la perfection qui découle des dons et qui consiste à ce qu'en tout l'on ait Dieu pour règle. Il est indispensa-

ble à l'homme spirituel d'aimer Dieu, s'il veut se sauver; or, s'il aime Dieu d'amitié, il s'appuie sur lui; s'il s'appuie sur lui, il est prêt à le prendre pour règle. Donc en vertu même de la charité et par ses exigences fondamentales on est en possession des dons, et il le faut : si on ne les a pas à ce degré parfait d'existence où ils s'étendent à ce qu'il y a de plus élevé dans la spiritualité, on les a du moins à ce degré élémentaire où ils assurent toute garantie dans les choses nécessaires au salut. » (III *Sent.*, dist. 36, qu. 1, art. 3, concl., sol. 4-5.)

On se rend compte par ce qui précède que c'est tout l'ordre des vertus infuses qui a besoin d'être renforcé par l'ordre des dons. Celui-ci peut seul remédier à toutes nos imperfections et mettre le comble à toutes nos grandeurs. Nos vertus théologales l'exigent aussi impérieusement que nos vertus morales. Et, entre les vertus théologales, la foi est celle qui réclame le plus l'assistance de l'Esprit. « La volonté n'a pas en nous quant à son mode d'action une imperfection aussi essentielle que l'intelligence qui ne connaît qu'en passant par les images. De là vient que dans l'état présent nous aimons Dieu en son essence, mais ne le voyons pas en cette essence. Et c'est pourquoi, au-dessus de la vertu qui nous porte à aimer Dieu, il n'y a pas place pour un don qui nous porterait à agir sur un mode plus élevé que n'est celui de la vertu. Aussi, comme le don n'est au-dessus de la vertu qu'en raison du mode, il n'y a pas d'inconvénient à dire que la vertu qui vient parfaire la volonté jusqu'à son suprême degré est plus élevée que n'importe quel don. » On va voir en effet, un peu plus loin, comment l'ordre de la charité renferme et dépasse celui des dons. L'imperfection même qu'il y a dans l'espérance ne vient pas précisément non plus du mode d'agir mais plutôt de l'éloignement de l'objet. C'est donc surtout l'infirmité de notre foi qui a grand besoin du secours de l'Esprit : ceci est un grand point à noter. (III *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 1, sol. 5; art. 2, sol. 1. Cf. I^{a} II^{ae}, qu. 68, art. 4, sol. 3-4.)

De la profonde nécessité qu'on vient de dire il résulte que les dons vont se trouver répandus dans l'âme avec leur mode divin, sur un champ aussi étendu que celui des vertus. On aura de ces docilités, de ces réceptivités, partout où le besoin s'en fait sentir. On en aura, non pas seulement dans l'ordre théologal, mais à travers tout l'ordre moral. Tous ces dons se rencontrent et se rejoignent dans la règle à laquelle ils nous soumettent et dans la mesure qu'ils introduisent en notre vie; mais se distinguent et se distribuent suivant la matière en laquelle ils ont à opérer : *omnia dona communicant in mensura operationis, differunt autem in materia circa quam operantur* (III *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 3, concl. au milieu).

Les dons seront en quelque sorte spécifiés et spécialisés sur les points où notre insuffisance se fait le plus sentir et où leur divine efficacité se révèle le plus urgente. Ils se produiront en matière de vertus infuses et en complément à ces vertus. C'est pourquoi il y a du vrai, malgré tout, même dans les prérogatives attribuées aux dons par des théologiens et critiquées par saint Thomas comme n'étant pas assez spécifiques. Ainsi, il est exact, à prendre les choses en gros, que nous avons plus besoin d'être soutenus et inpirés en matière d'intellectualité qu'en matière d'affectivité. Il est exact que la seule vertu ne viendrait jamais à bout d'arracher de notre nature jusqu'aux dernières racines ni jusqu'aux subtiles ramifications du mal, sans le surcroît des divines inspirations. Il est exact que les vertus infuses qui sont essentiellement, comme nous l'avons dit, vertus chrétiennes, ne parachèveraient cependant pas en nous la conformité au Christ s'il ne s'y ajoutait constamment la touche du Saint-Esprit. Pour apprendre à bien souffrir avec Jésus-Christ, pour être parfait dans la contemplation et même pour l'être dans l'action, il faut le don. (III *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 1-2. I^{a} II^{ae}, qu. 68, art. 1, concl., sol. 3.)

Ces remarques sont justes mais restent trop générales.

Saint Thomas ne saurait s'en contenter. Il cherche à assigner à chacun des dons sa propre raison d'être, sa spécialité formelle, *proprias rationes donorum*. Il est exigeant à cet égard comme il l'a été pour les vertus cardinales. Que ce soit donc une occasion pour nous de voir comment il est parvenu à se représenter le « septénaire sacré ».

Dans sa morale générale il est très concis (qu. 68, art. 4) parce que ce n'est qu'une première vue et qu'il se réserve de reprendre les dons un à un dans sa morale spéciale. Nous n'avons donc pas à entreprendre ici la monographie des différents dons. Indiquons seulement l'importante mise au point qu'il fera à propos du don de science. Au lieu de distribuer les dons intellectuels d'après des fonctions de contemplation ou d'action, intelligence et sagesse pour contempler, science et conseil pour agir, il dira résolument qu'une telle distinction n'a aucune raison d'être : ces quatre dons sont dans notre esprit autant de lumières spéciales, bonnes pour la contemplation, bonnes aussi pour la perfection de la vie active; ils se distinguent selon l'opération de l'esprit qu'ils viennent renforcer en l'investissant d'une façon supérieure de saisir ou de juger. Cajetan qualifie cette mise au point de « *correctio divinioris ingenii* ». (Cf. I^{a} II^{ae}, qu. 8, art. 6.)

Bornons-nous à relever, pour servir à ce *tableau des dons*, quelques traits que saint Thomas a fortement gravés en son enseignement dès le temps des Sentences.

Dans le domaine théologal, nous avons déjà signalé ce qu'il dit du don d'*intelligence*. Il répète avec plus de force : « La foi est un regard sur le divin, *inspectio divinorum*, dans le miroir et dans l'énigme : notre esprit ne s'y élève au spirituel qu'en passant par le sensible. Quant à saisir le spirituel comme dans sa nue vérité, c'est au-dessus du mode humain, et c'est ce que fait le don d'intelligence qui éclaire l'esprit sur ce qu'on a ouï dire par la foi. » (III *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 2, concl. et sol. 1.)

Pour le don de *science*, nonobstant la correction qu'il

apportera plus tard, il le considère toujours, suivant en cela une ferme tradition, comme le don qui nous apprend à ne pas nous laisser éblouir par les choses de ce monde, mais nous enseigne au contraire à bien les apprécier pour ce qu'elles sont et à vivre ainsi sans encombre au milieu d'un monde dépravé et pervers. Les saintes âmes ont en effet ce don, de pouvoir comme d'instinct et sans effort de raisonnement juger toutes les choses à leur juste valeur : mieux que personne, elles en discernent les grands côtés et les voient sous un beau jour; mais aussi, à l'aide de leur savoir illuminé d'en-haut, elles en reconnaissent les tristes et désolants aspects, elles en sont parfois émues jusqu'aux larmes.

Sur le don de *sagesse*, saint Thomas a des mots admirables et que lui-même ne dépassera plus. C'est un mouvement bien humain, dit-il, et naturel à l'esprit d'élever ses pensées jusqu'à regarder de façon pénétrante les premiers principes et les plus hautes causes pour juger de là tout le reste : c'est la vertu de sagesse, une sagesse humaine, capable d'une contemplation acquise, où s'exprime l'effort que fait l'homme pour aboutir à Dieu; c'est la sagesse laborieuse des philosophes, des grands savants et des penseurs. Mais, que l'on puisse arriver à une véritable union avec ces plus hautes causes par une sorte de transformation en leur image et ressemblance, à la manière dont celui qui adhère à Dieu est un seul esprit avec lui, et que l'on puisse ainsi, par des pensées qu'instinctivement l'on reçoit pour ainsi dire au plus intime de soi, juger de tout et savourer Dieu en tout, ceci est évidemment au-dessus du mode humain : c'est l'œuvre du don de sagesse, d'où sort la contemplation mystique, sous l'inspiration du Dieu intérieur; c'est la sagesse savoureuse des grands saints.

Pour faire passer dans la pratique toutes ces inspirations d'en-haut, les saints ont le don de *conseil*. Grâce à lui, l'on n'a plus tant à se répandre en recherches, délibérations et conjectures, pour agir; et cependant on n'est

pas exposé à l'inconsidération ni à la précipitation : un instinct très sûr dit ce qu'il faut faire; avec une sorte de certitude soudaine et très claire, on est instruit de ce qui est le mieux. — Ce don de conseil est singulièrement fait pour renforcer la vertu morale et intellectuelle de prudence. Pour les dons d'intelligence et de science, ils ajoutent un merveilleux éclat à la lumière de la foi : c'est à cette vertu que notre auteur les joindra. Quant au don de sagesse, il le placera à la suite des vertus théologales et au comble de la charité, parce que ce don en effet imprègne de sa divine onction l'ordre entier de ces vertus.

Jetons un coup d'œil maintenant sur le terrain moral. On peut dire que toute la matière morale se divise en trois parties : des plaisirs à modérer, des difficultés à supporter ou à surmonter, des échanges à effectuer. Or, dans chacun de ces domaines, et le don et la vertu impriment une direction ; mais de façon différente : la vertu prend pour règle quelque chose d'humain, le don quelque chose de divin.

Dans les plaisirs de la vie, nous sommes dirigés par la vertu à la mesure pour ainsi dire de notre dignité d'homme, que nous évitons de salir et de défigurer par l'abus des jouissances de la vie. Mais par le don nous avons comme règle de direction pour ainsi dire la dignité même de Dieu, de laquelle nous craignons que la souillure des biens de ce monde ne nous prive. C'est là le don de *crainte*. Il ajoute beaucoup aux vertus de tempérance : il nous met dans un profond sentiment de révérence filiale à l'égard de la divine Majesté, il nous fait estimer toutes les vanités de ce monde *ut stercora*, il fait entrer la crainte de Dieu jusque dans nos chairs. C'est bien autre chose, on le voit, que la sorte de crainte annexée à toute vertu. Car déjà la vertu a peur de mal faire et s'en garde avec soin, en évitant et en redoutant simplement ce qui passe la mesure de la raison, ce qui est laid et honteux aux yeux de la raison. Mais le don n'a qu'une peur, c'est la séparation d'avec Dieu : il a Dieu même

pour mesure du sentiment qu'il nous inspire. (III *Sent.*, dist. 34, qu. 3, art. 2, qu[a] 1, concl.; qu. 1, art. 2, concl.; qu. 2, art. 1, qu[a] 3, concl. à la fin. Même notion dans la Somme, I[a] II[ae], qu. 68, art. 4, sol. 1 fin.)

Pareillement, dans les difficultés de la vie, au-dessus des vertus de force, il y a sur un mode beaucoup plus élevé le don de *force*. Toute vertu de force a pour règle et pour mesure de son acte les forces humaines : il appartient à chacun de bien peser ses propres moyens et de mesurer ses ressources pour tirer de là le sentiment raisonnable de ce qu'il peut et doit espérer et entreprendre, ou au contraire redouter et fuir; c'est d'après cela qu'on dirige les passions de l'irascible. Ce qui dépasse les forces humaines, on ne se sent pas de taille à l'endurer ni à l'essayer. L'homme fort, comme dit le Philosophe, est imperturbable comme homme, c'est-à-dire dans les frayeurs qui sont à la mesure humaine. Le don de force, au contraire, a pour mesure de son acte la puissance divine dans le secours de laquelle il se confie : « En mon Dieu, dit le psalmiste, je passerai par-dessus le mur », c'est-à-dire que je ne serai pas arrêté par tout ce qui peut faire obstacle à la faiblesse humaine. Sous l'impulsion d'un tel don, l'âme sainte n'hésite pas à se jeter dans des entreprises ardues auxquelles elle sait qu'elle ne peut suffire par ses propres forces, dans des périls qui dépassent ses propres moyens; des injures qui lui sont faites, non seulement elle ne cherche pas à tirer vengeance, mais elle s'en fera plutôt une gloire et y voit sa récompense : tout cela est à coup sûr au-dessus de la manière humaine, il y faut l'inspiration d'en haut. Avec le don de force, on se sert de la puissance divine comme si on l'avait à soi : Je t'aime bien, Seigneur ma force. (*III Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 2, concl.; qu. 3, art. 1, qu[ae] 1 et 2, concl.)

Dans les échanges avec autrui, les vertus nous dirigent en prenant pour mesure quelque chose d'humain : c'est pour elles affaire de convenance, ou bien de redevance. Mais le don, dans ces questions d'échanges, prend pour

règle Dieu même. De même que sous l'inspiration du Saint-Esprit on s'attaque à des choses difficiles en usant de la divine puissance, par la confiance qu'on met en elle, comme si on l'avait en soi, de même on se communique à autrui en usant de Dieu comme si on était soi-même le Bon Dieu, c'est-à-dire qu'on s'exécute dans les relations et les échanges comme étant bien uni à Dieu et ne faisant qu'un avec lui. Voilà pourquoi le Seigneur nous exhorte à une bienfaisance digne du Père céleste qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants. Et comme notre attitude envers Dieu se nomme la piété, le don qui répand dans tous nos rapports la divine mesure qu'on vient de dire se nomme le don de *piété*. Il est supérieur à la vertu du même nom, point quant à l'objet, mais quant au mode d'agir et à la mesure de l'œuvre : bien que la vertu de piété s'adresse en effet à Dieu lui-même, en cela cependant elle prend pour mesure quelque chose d'humain, à savoir le bienfait reçu de lui en raison de quoi on est débiteur envers lui ; mais le don prend pour mesure en la même matière quelque chose de divin, c'est-à-dire qu'il nous fait rendre honneur à Dieu, non parce que l'honneur lui est dû, mais parce qu'il en est souverainement digne et aussi à la manière dont Dieu lui-même est son honneur à soi. D'un autre côté, le don de piété l'emporte sur la miséricorde envers le prochain. Celle-ci s'étudie à soulager les misères des proches du fait qu'ils nous sont unis par les liens du sang ou de la familiarité ou du moins de la nature : donc en tout elle garde pour mesure, comme les autres vertus, quelque chose d'humain. Mais le don de piété est porté par quelque chose de divin à soulager les misères, en tant que les proches et tous les humains sont fils de Dieu, marqués à sa ressemblance et reflétant quelque chose de lui. (*III Sent.*, dist. 34, qu. 3, art. 2, qu[a] 1, concl., sol. 1-2; qu. 1, art. 2, concl.)

III. — En quoi le don et la vertu se compénètrent

Il faut bien qu'il y ait accord et compénétration entre le don et la vertu, surtout si elle est infuse : ils ont leur siège dans la même âme, ils font partie du même état de grâce, ils s'épanouissent souvent dans les mêmes actes. Aussi est-ce un problème assez complexe et parfois malaisé de distinguer dans une vie la part de la vertu et celle du don, ou, pour dire autrement la même chose, le côté ascétique et le côté mystique. Dans beaucoup de vies il y a un mélange des deux, comme dans certains cas il y a une prédominance marquée, voire même exclusive, de l'un ou de l'autre. Plusieurs fois déjà nous l'avons noté.

Rappelons-nous qu'il y a en l'âme plusieurs sources et par suite plusieurs courants de vie vertueuse. Ces courants peuvent demeurer partiellement séparés, comme ils peuvent aussi se trouver mêlés. S'il ne se rencontre rien, dans une vie vertueuse, qui ne soit purement humain, borné aux choses de ce monde et naturel au fond, c'est le courant de la vertu acquise. Si au contraire la vie vertueuse se révèle foncièrement surnaturelle, toute imbue de grâce divine, mais se déroulant selon un mode encore humain et à une allure bien humaine, c'est le courant de la vertu infuse. Mais si enfin l'allure devient surhumaine et si l'âme est comme emportée par des instincts divins dans les divines réalités que ses vertus lui donnaient déjà pour objets, alors décidément c'est le don.

A prendre les choses du point de vue de Dieu, il me semble qu'il faut dire, avec le P. Gardeil, que Dieu peut agir en nous efficacement de trois façons, pour ne parler que du surnaturel. Il peut agir par la grâce des vertus théologales et morales, sans les dons, quoiqu'ils soient existants. Il peut agir, et c'est probablement le cas le plus ordinaire, par la grâce mélangée des vertus et des dons. Et enfin, bien que la chose puisse paraître plus insolite, il peut agir par le moyen des dons, dans une sorte de

sommeil des vertus. (Cf. Gardeil, *Dons du Saint-Esprit*, art. du Dict. de Théol. cath., à la fin.)

Quelles que soient du reste ces variantes dans le développement de la vie spirituelle, toujours le don apparaît comme une sorte de couronnement et d'achèvement de la vertu, un « summum », dit parfois saint Thomas. Il y a, rappelle-t-il, trois grandes catégories de vertus, les intellectuelles, les théologales et les morales : dans toutes on trouve ceci de commun qu'elles font accomplir leurs actes selon un mode humain. Par suite, comme le don est fait pour élever notre action au-dessus du mode humain, il faut qu'en toutes vertus il y ait précisément un don qui possède et confère un mode excellent dans les actes de chacune d'elles. Cependant il n'est pas nécessaire qu'il y ait autant de dons que de vertus : en chaque genre il convient seulement qu'il y ait un « summum », un seul don peut réaliser ce « summum » pour tout un groupe de vertus. (III *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 1, concl. début.) — C'est bien là ce qui a lieu. A travers la diversité de la matière vertueuse, il y a sept dons qui tirent pour ainsi dire toutes les vertus par en-haut au niveau de la règle surhumaine et qui en quelque sorte s'emparent d'elles pour introduire dans leurs actes une mesure divine et les porter à l'héroïsme. Dans cette espèce d'élévation chaque don a son domaine propre et son rôle bien marqué, *actus habent circa propriam materiam* ; mais tous, à travers la diversité de la matière héroïque, se rejoignent dans cette mesure divine qu'ils font pénétrer en tout : tous ont un regard sur cette mesure, et, comme cette mesure n'est autre que Dieu même, tous ont pour commun effet d'insinuer en l'âme ce suprême souci d'adhérer à Dieu même, *actus per comparationem ad mensuram scilicet adhaerere ipsi Deo*. La source des béatitudes est là. Car les béatitudes sont, comme on sait, les actes des vertus lorsqu'ils sont parfaits par l'adjonction des dons, ou plutôt elles sont les actes des dons eux-mêmes, *beatitudines sunt operationes*

virtutum perfectarum ex adjunctione donorum, sive potius ipsorum donorum. (III *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 3, concl.; art. 4, concl. début; qu. 3, art. 1, qu[a] 3, concl.)

Par cette propriété qu'ils ont de nous faire adhérer à Dieu, il va de soi que les dons se révèlent nettement supérieurs aux vertus morales et les dominent de haut. Par la même prérogative, ils sont d'une grande ressource, comme il est aisé de le concevoir, pour les vertus intellectuelles qui consentent à se mettre sous leurs inspirations : les études et les œuvres même les plus profanes auraient tout à gagner à se tenir plus en contact avec Celui qui est le Lieu des esprits et le Père des lumières et de qui procède tout don parfait.

Mais, par rapport aux vertus théologales, par rapport à la charité surtout, cette adhérence à Dieu qui est la tendance et le fond même des dons se présente comme une suite et une dérivation : *omnia dona pertinent ad tres virtutes theologicas sicut quaedam derivationes*, nous dit saint Thomas (qu. 68, art. 4, sol. 3). Il est évident qu'une pareille adhérence ne peut avoir lieu en effet que dans une atmosphère parfaitement théologale : elle ne peut se produire que dans la lumière de la foi, elle participe aux hardiesses de l'espérance, mais surtout elle se fait sous la pression de la charité. On comprend que notre saint docteur puisse dire que les vertus théologales sont à la racine des dons (qu. 68, art. 4, sol. 3). Il dit même que ce sont elles qui règlent les dons, et c'est très vrai dans un sens : elles n'en règlent pas à proprement parler l'exercice ni l'usage, puisqu'à cet égard tout dépend de l'inspiration et que les dons nous livrent seulement à la merci du Saint-Esprit; mais elles en règlent la permanence en nous et l'abondance, puisque la mesure de notre amour pour Dieu sera celle de notre docilité envers lui; *virtutes regulant dona* (qu. 68, art. 8, concl.). Saint Thomas ira jusqu'à dire que les vertus théologales sont la fin des dons; et c'est vrai aussi, en ce sens qu'ils n'ont d'autre

but en effet que d'intensifier la vie de ces vertus, de parfaire le contact qu'elles nous donnent avec Dieu et de précipiter le mouvement par lequel elles nous transportent en lui (2^a 2^{ae}, qu. 9, art. 1, sol. 3). C'est pourquoi on a observé avec tant d'insistance que les dons ont leur nœud et aussi, si l'on peut dire, leur dénouement dans la charité : c'est la ferveur de l'amour qui permet au Saint-Esprit de s'insinuer efficacement dans toute notre vie surnaturelle, à peu près comme c'est l'éveil de la prudence qui permet à l'esprit de l'homme d'inspirer et de gouverner une vie simplement humaine (qu. 68, art. 5, concl.).

Ce que les dons ajoutent aux vertus théologales, c'est ceci : les actes de ces vertus concernent Dieu en lui-même; les actes des dons concernent Dieu en tant qu'il est la règle et la mesure du mouvement qui nous emporte en lui (III *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 3, sol. 6).

Lorsque la vie spirituelle, action ou contemplation, découle des dons plus que des vertus, c'est là sa caractéristique de s'accomplir dans une plus parfaite adhérence à Dieu, et c'est ce qui permet d'en discerner et d'en évaluer la qualité mystique. Ce peut être une complète transformation dans le *modus vivendi et agendi*, à ce point que des écoles de spiritualité se distinguent, et presque s'opposent, sur ce chapitre-là. C'est toute la différence, a-t-on dit, de Bérulle à Rodriguez.

La vie mystique sort d'un fond qui est, dès l'abord, beaucoup plus passif qu'actif, et tend à le devenir de plus en plus. C'est même en cela que consiste l'élément fondamental de l'état mystique, comme l'a très bien montré le P. Joret (*Contemplation mystique*, ch. 4). L'âme n'a plus alors d'autre activité que d'adhérer. Toute sa perfection est d'avoir la souplesse d'un membre pour se laisser mouvoir, ou la délicatesse d'un instrument à se laisser toucher. Il n'est point de meilleure coopération pour elle que celle d'un complet abandon. Il n'importe plus tant d'agir que d'« être agi », non plus tant de se posséder

soi-même que de se laisser déposséder de soi pour être mieux possédé de Dieu. Il n'est pas jusqu'à la liaison à Jésus qui ne prenne un tout autre aspect : au lieu de s'évertuer beaucoup à imiter Jésus-Christ, simplement on se revêt de lui, comme dit saint Paul ; au lieu de faire effort pour le reproduire, simplement on le laisse s'étendre et se dilater dans ses membres et y répandre son Esprit. *O Jesu, vivens in Maria, veni et vive in famulis tuis, in spiritu sanctitatis tuae, in plenitudine virtutis tuae, in perfectione viarum tuarum, in veritate virtutum tuarum, in communione mysteriorum tuorum, dominare omni adversae potestati, in Spiritu tuo, ad gloriam Patris.* Voilà une prière qui est mystique : elle est de Monsieur Olier, qui le fut lui-même éminemment.

Dans ces conditions, l'action humaine est modifiée sur tout son parcours, métamorphosée à toutes ses phases. On peut dire qu'elle est d'un bout à l'autre onction plus qu'action. Ce n'est pas pour rien que saint Thomas a retenu dans sa hiérarchie des dons la distinction entre le *donum dirigens* et le *donum exequens* (qu. 68, art. 4, sol. 5; art. 7-8; cf. III *Sent.*, dist. 34, qu. 3, art. 2, qu^{a} 2, sol. 2). Effectivement, certains sont plus faits pour modifier la vie spirituelle dans sa phase intérieure, dans ses premiers moments, dans ses intentions; d'autres, pour la modifier dans sa phase extérieure de résolution et d'exécution. On a vu plus haut comment ils se compénètrent et s'appuient mutuellement. — Dans son intérieur, la vie mystique se signale par ce qu'on nomme une plus grande nudité de l'esprit, c'est-à-dire par quelque chose à la fois de plus simplifié et de plus spiritualisé. Il règne là beaucoup de silence et de passivité, une « sainte oisiveté », qui n'est d'ailleurs ni du quiétisme ni de l'apathie mais plutôt un redoublement d'adhérence. Pour être à ce degré de perfection un même esprit avec l'Esprit, l'âme est ramenée forcément à ce que les mystiques en appellent le centre ou la cime. C'est là que Dieu retrouve les siens et, si l'on me pardonne cette expression, qu'il fait des siennes.

Il produit l'illumination de l'intelligence, la dilatation du cœur, la pureté et l'intensité du vouloir. Cela, par des touches soudaines, successives, progressives, empreintes tantôt de douceur et tantôt de rigueur. — Dans ses moments suivants, la vie mystique se distingue par quelques traits généralement bien marqués. On dit que l'acte est indélibéré, plus instinctif que raisonné. C'est juste; l'âme n'a plus le temps ni le besoin de tenir conseil; un instinct lui dicte brusquement ce qu'elle a à faire. Malgré cela, elle a une conscience aiguë d'elle-même et de son libre arbitre, elle prend conscience qu'un autre a jugé pour elle, et tout son jugement est de s'en remettre à ce jugement. Aussi, l'acte dit de *consensus*, loin d'être supprimé, est merveilleusement sublimé : il s'exalte en un cordial et total assentiment. L'acte dit d'*usus* est pareillement bouleversé : au lieu du sentiment d'user de soi-même, le mystique éprouve celui, bien meilleur, d'être passé à l'usage du Saint-Esprit de Dieu. Au terme de tout cela, il n'y a plus à proprement parler élection ni résolution ; mais, suivant l'art d'adhérer, il y a communion, liaison, exposition aux influences, soumission et ratification. Pour les actes tout à fait extérieurs, le mystique se révélera, suivant l'inspiraton, lent ou ardent, toujours paisible, toujours héroïque : ses actes seront chargés des fruits béatifiants qu'on a dits plus haut.

Où va l'âme ainsi soulevée au-dessus d'elle-même par les forces conjuguées des vertus et des dons? Nul, à mon avis, ne l'a montré plus profondément que le P. Gardeil dans son grand livre sur *la Structure de l'âme et l'expérience mystique*. La critique a pu se heurter à des objections de détail, elle a eu tort de s'y arrêter. Le thème de l'ouvrage, en son ensemble et en son fond, paraît irrésistible. Ce thème consiste à déployer un parallélisme savant et véritablement explicatif entre l'expérience mystique qui est l'épanouissement suprême de l'état de grâce, et l'expérience psychologique qui lui fournit une assise natu-

relle. Il y a là une lumière qui fait voir que par la force même de la grâce l'âme sainte ne peut s'épanouir qu'en Dieu. Il faut regarder ce parallélisme.

Par sa structure intime l'âme se possède elle-même. Substantiellement présente à soi, elle a une aptitude habituelle à se connaître en ce qu'elle a de plus intime. Ce qui met cette aptitude en exercice, c'est la vie même de l'âme, celle surtout qui se déploie par certains actes, plus raffinés, plus réfléchis, des puissances spirituelles. Ces actes retentissent dans une sorte de connaissance habituelle que l'âme a de soi-même, ils rendent de plus en plus actuelle cette connaissance. Ainsi, à mesure que l'âme vit sa vie, elle reçoit des impressions qui, sans qu'elle puisse se voir, lui font pourtant sentir immédiatement et comme toucher sa propre présence. Or, d'après notre P. Gardeil, il y a analogie entre cette réflexion psychologique qui nous ramène aux principes intérieurs de nos actes et nous met pour ainsi dire en face de notre âme, et cette vie des vertus et des dons qui ramène les saints au contact de leur Dieu intime et leur révèle en quelque sorte sa présence en eux. La différence est que dans un cas, si l'âme se perçoit, c'est naturellement et avec une espèce d'évidence, tandis que la grâce n'est pas perceptible en elle-même mais seulement par des signes auxquels s'ajoute d'ailleurs l'assurance que Dieu donne à ses préférés en une sorte de témoignage intime qu'il se rend à lui-même en eux.

A cette différence près, il est hors de doute que l'âme en état de grâce a son Dieu présent au fond d'elle-même, non seulement d'une présence substantielle d'immensité, mais d'une présence objective d'intimité. Et l'âme, grâce à ses facultés surnaturelles, vertus théologales et dons adjacents, a une aptitude habituelle à rejoindre ce Dieu en elle. La vie de la grâce, par son mouvement même et de son propre poids pour ainsi dire, ne peut que rendre cette aptitude de plus en plus actuelle. Les plus beaux actes de cette vie, les plus fervents, les

plus significatifs, convergent tous vers le Dieu immanent qui est à leur source; ils nous inclinent à nous replier vers lui et à rentrer dans notre fond pour y fixer ce Dieu caché mais très aimé qui le vivifie. Sous la pression de son amour de charité qui comme tous les amours cherche la présence réelle de l'Aimé, assurée d'ailleurs par les vives lumières de sa foi et par le témoignage reçu du Saint-Esprit en son privé qu'elle a son Dieu présent au-dedans d'elle, enhardie par sa vertu d'espérance et par les encouragements des mystiques qui affirment d'expérience que nulle part Dieu n'est plus près d'eux qu'en eux, l'âme sainte ne peut mieux faire que de tourner vers ce Dieu qui l'habite toute sa vie de connaissance et d'amour. Elle concentre sur lui tout ce qu'il y a d'énergie assimilatrice du divin dans la grâce des vertus et des dons, et c'est ce qui l'achemine vers l'expérience mystique.

Par l'usage des dons de science et d'intelligence se corrigent progressivement les deux imperfections inhérentes à la foi. Grâce à la science le regard de la foi ne biaise plus autant du côté des créatures; il n'est plus offusqué de ce faux éclat qui les rend hostiles au divin; au contraire, il les voit sous un tel jour que le divin transparaît en elles. Ce même regard, grâce à l'intelligence, n'est plus aussi agité (*cogitatio* = *co-agitatio*) ni inquiet vis-à-vis de son objet principal : il est fixé sur l'invisible par un sens pénétrant, et demeure intuitivement rassuré. On a ainsi la grande foi vive et doublement inspirée. Sous cette influence la charité pourrait en tout repos se diriger vers la Réalité divine présente au fond de l'âme s'il ne restait une dernière imperfection à surmonter, à savoir : la disproportion entre l'amour qui aime Dieu en lui-même et par-dessus tout et la connaissance qui ne l'atteint qu'à travers de pauvres concepts. Par l'usage du don de sagesse, d'abord cette disproportion est à son comble : l'âme sainte en est comme disloquée, dit le P. Gardeil. Car, en même temps qu'elle reçoit au cœur une irruption de l'amour par-dessus tout, elle voudrait voir son esprit

dilaté en des proportions qui fussent aussi au-dessus de tout : elle reste là plongée dans une sorte de stupeur et de grande ténèbre. C'est alors que peut se produire la plus haute expérience mystique, celle qui correspond si merveilleusement à la belle expérience psychologique que l'on sait. Si l'esprit consent à s'unir à son Dieu et à s'extasier en lui au-delà du concept, dans l'intuition obscure, plus négative que positive, s'il veut bien renoncer à ses idées pour se jeter dans l'océan de la Réalité, alors il reçoit de celle-ci ce que saint Thomas appelle une perception quasi expérimentale. Il ne voit pas certes, mais il a comme une sensation de présence, indéfinie mais immédiate, secrète mais certaine, quelque chose comme un toucher, dans l'ombre prodigieuse qui voile encore à nos yeux trop faibles l'éblouissante vision face à face. A ce contact l'âme s'écrie de joie : *Deus, ecce Deus.*

Passe-Prest.

R. Bernard, O. P.

Les Startzy

On entend souvent parler en France des *startzy* qui jouent un grand rôle dans la vie religieuse de la Russie, mais, en dehors des spécialistes, le public français semble assez mal informé sur leur compte. Récemment il nous est arrivé de lire, dans un ouvrage dédié pourtant spécialement au problème russe, une phrase sur « la secte des *Startzy*, dont le dernier représentant fut le célèbre Raspoutine »... Empressons-nous d'affirmer, pour ceux qui pourraient s'y tromper, 1° que Raspoutine n'était pas un *staretz*, 2° que les *Startzy* sont de vieux moines dignes de la vénération qu'ils inspirent au peuple russe, 3° qu'on ne peut parler d'un *dernier* représentant, mais au contraire espérer que la lignée des *Startzy* ne s'est pas interrompue, malgré la persécution religieuse qui a détruit les couvents russes, et qu'elle refleurira aussitôt que la vie monastique pourra de nouveau s'organiser en Russie.

Et d'abord, que signifient ces mots : *startzy*, *staretz*, *startchestvo*?

Les *startzy*, c'est en russe le pluriel de *staretz*. Le *startchestvo* est un terme générique embrassant l'ensemble des attributs du *staretz*. Tous ces mots dérivent de l'adjectif *stary*, vieux. *Staretz* signifie vieillard, mais seulement quand on veut accentuer une nuance de respect. Dans le langage courant, un homme âgé est appelé *starik*; il n'est permis de dire *staretz* que s'il s'agit d'une vieillesse particulièrement vénérable, d'un auguste vieillard. Mais ce terme, *Staretz*, n'a sa pleine signification que dans le vocabulaire spécial de la vie religieuse : il désigne un vieux moine gardien des meilleures traditions monastiques, instruit par une longue expérience,

profondément versé dans les méthodes d'oraison et de contemplation. Le terme *Staretz* se traduit le mieux en français par l'appellation d'*Ancien*, qui implique une idée de magistère et d'autorité. Dans un couvent russe, le *Staretz* est le directeur de conscience des autres moines, et en particulier des novices. Il faut observer que la règle des couvents russes ne prévoit pas les fonctions bien définies d'un maître des novices; le postulant est confié à l'un des *Startzy* pour être initié aux pratiques de la vie intérieure. De même, dans les couvents de femmes, c'est une *Staritza* qui dirige la jeune novice, et sera plus tard son guide et sa conseillère dans les voies de la vie religieuse.

Ces quelques indications préalables nous font déjà prévoir que le *startchestvo* n'est pas une institution définie par un règlement. Il faut toujours se souvenir que la règle monastique russe n'a pas de contours aussi nettement tracés que celle des Ordres de l'Église catholique. C'est une règle de vie contemplative, mais les formes extérieures de cette vie varient dans les différents couvents selon les besoins de la communauté, et au sein même de cette communauté il peut y avoir des moines qui mènent une existence à part, s'isolant soit dans leurs cellules, soit dans de petites demeures séparées, ne prenant part qu'aux offices religieux sans obligation d'y assister, et n'apparaissant même pas au réfectoire. Le monachisme russe a toujours flotté entre le cénobitisme au sens strict et la vie érémitique. Au cours de ces derniers siècles l'aspect extérieur des monastères prit généralement la forme de grands édifices destinés à la vie commune, mais il y a presque toujours des attenances ou des maisonnettes isolées pour les moines qui s'isolent du reste de la communauté. Dans les grands couvents situés hors des villes, on peut voir de véritables ermitages, composés d'une petite maison entourée d'un jardin clôturé; ces ermitages s'appellent en russe *skit*. Il y a donc, dans le même couvent, des religieux pratiquant des gen-

res très différents d'ascèse; l'unité se concentre dans la personne du prieur, auquel tous doivent obéissance absolue. Son autorité s'appuie sur le conseil des vieux moines, mais les *Startzy* ne prennent pas toujours part à ces délibérations, leur genre de vie les écartant de toutes préoccupations autres que la contemplation et le magistère spirituel.

Aussitôt qu'un novice est admis dans la communauté, le prieur le confie à l'un des *Startzy*, qui sera désormais son maître et lui enseignera surtout l'humilité et le renoncement à sa volonté. L'enseignement théologique sera réduit au minimum; d'ailleurs le *staretz* lui-même peut être ignorant en science théologique, — il est quelquefois à peine lettré. Ce qui importe avant tout, c'est d'acquérir le détachement complet du monde, c'est de mourir pour tout désir, toute convoitise, même celle du savoir. La science « enfle », elle peut ouvrir la voie aux tentations mondaines et surtout à l'orgueil, elle peut troubler la paix de la retraite en Dieu. Or, l'idéal monastique de l'Orient chrétien, c'est celui des Pères du désert : la mortification de la chair et de l'esprit, l'humilité, l'isolement dans la contemplation et l'incessante prière. Et pour avancer vers ce but, il n'y a qu'une voie, celle de l'obéissance passive. Pour le novice, la docilité aux ordres du *staretz* doit être complète : il doit lui abandonner sa volonté, lui confier toutes ses pensées, ne jamais se permettre aucune critique, même mentale, d'une prescription de son maître. On lui offre des exemples tirés des *Vies* des Pères du désert; il y en a une en particulier que le néophyte doit méditer : c'est l'histoire du jeune novice auquel le vieil ermite dont il est le disciple ordonne d'arroser le bâton ferré que le vieillard vient de planter dans le sable; le jeune homme accomplit cet ordre sans murmurer pendant de longues années (sept ans selon une légende, trente ans d'après une autre). Pendant ces années il allait tous les jours chercher l'eau à une grande distance, à travers le désert, et rapportait un seau plein

d'eau qu'il versait sur le bâton, sans jamais se demander la raison d'un ordre qui l'astreignait à une besogne si rude et si ingrate. Et cette longue patience fut récompensée par un miracle, car un jour le bâton s'orna soudain d'un rameau fleuri, et le vieillard embrassa avec joie son disciple, devenu un moine parfait.

Il est évident que les novices actuels ne sont pas soumis à d'aussi rudes épreuves. Mais en somme l'idéal ascétique offert en exemple aux religieux russes est très haut, presque impossible à atteindre pour la majorité des moines. C'est justement pour cela que le *staretz* est vénéré : on voit en lui un moine approchant de l'idéal transmis par les antiques traditions.

Il peut arriver qu'il n'y ait pas un seul *staretz* dans un couvent; on s'adresse alors à un autre monastère pour qu'il en envoie un capable d'assumer la direction spirituelle. Il faut ajouter que le *staretz* est plutôt le conseiller que le confesseur de ses frères en religion; d'ailleurs il peut n'avoir pas reçu l'ordination sacerdotale. Une des particularités de la vie religieuse russe est précisément cette séparation des fonctions de directeur de conscience avec celles de confesseur. Pour administrer le sacrement de la pénitence il y a toujours des moines-prêtres (*yeromonach*), mais le *staretz* n'est pas obligatoirement de leur nombre; même s'il a reçu l'ordination, il mène une existence à l'écart de la communauté, et ne doit être astreint à aucune obligation qui pourrait le détourner de la pure contemplation.

Il y a quelquefois des *Startzy* qui ne sont que des ermites, sans même appartenir à une communauté monastique; ils vivent dans un strict isolement, ou permettent à quelques disciples de se grouper autour d'eux dans des ermitages séparés. La plupart des grands couvents russes commencèrent ainsi et ne développèrent que plus tard la règle cénobitique, soit du vivant, soit plutôt après la mort de l'anachorète considéré comme le saint fondateur. La vie érémitique a fleuri en Russie jusqu'à

nos jours, trouvant un asile dans les vastes forêts qui couvrent encore une grande partie du territoire russe. Mais il ne faut pas confondre ces anachorètes avec les moines gyrovagues qu'on voyait encore, jusqu'à la Révolution, errer dans les campagnes en vivant d'aumônes. Ces vagabonds étaient le plus souvent des novices expulsés ou enfuis d'un couvent; ils exploitaient la piété populaire, jouissant de la liberté que leur assuraient l'immensité du pays, le peu de densité de la population et l'absence presque totale de police dans les campagnes. Ils se confondaient volontiers avec les pèlerins (*stranniki*) qui sillonnaient les routes, allant d'un couvent à l'autre, se pressant en foule autour des sanctuaires célèbres, emplissant les bateaux qui conduisaient les grands pèlerinages en Palestine ou au Mont Athos. Cette religiosité nomade doit être nettement distinguée de la vie contemplative et sédentaire des *startzy* — anachorètes rivés à leur ermitage, et dont le prestige, aux yeux du peuple, se rehaussait justement par cette immobilité dans le renoncement au monde. Nous touchons là à des fibres intimes de l'âme russe : l'instinct nomade y est très vivace, et peut-être est-ce par contraste que l'esprit de mortification semble atteindre son plus haut degré dans le refus de tout changement et de tout mouvement. Ainsi s'explique la vénération toute particulière du peuple russe pour les saints « stylites » qui se condamnaient à passer des années sur une colonne. Cette forme orientale d'ascétisme eut toujours en Russie de fervents admirateurs et des imitateurs. Le plus célèbre des *startzy* russes du XIX^{e} siècle, saint Séraphim, avait passé trois ans à genoux sur une pierre, et cet exploit ascétique lui avait valu le renom de sainteté, qui fit affluer les pèlerins à son ermitage au monastère de Sarovo, et au célèbre couvent de femmes de Séraphimo-Divéievo, placé sous la direction des Pères de Sarovo.

Saint Séraphim vécut en ermite la plus grande partie de sa vie; il avait plus de soixante ans quand il com-

mença à donner des enseignements que les disciples recueillaient pieusement pour les transmettre à la postérité. Sa canonisation solennelle en 1903 fut la dernière grande solennité de l'Église russe avant la Révolution; l'empereur Nicolas II y assistait avec toute sa famille parmi une foule innombrable de pèlerins venus à Sarovo de tous les coins de la Russie. L'image du grand *staretz* laissa une empreinte ineffaçable sur la pensée religieuse russe du XX^e^ siècle, car on y voit, jusqu'à nos jours, les traits caractéristiques de la sainteté telle que la conçoit la piété russe.

Jusqu'à sa canonisation saint Séraphim avait été surtout connu dans les milieux populaires. Un autre grand *staretz* du XIX^e^ siècle exerça une immense influence sur les classes intellectuelles et sur beaucoup de penseurs éminents russes de son temps. Ce fut le célèbre Ambroise (Amvrossii), *staretz* du couvent Optina Pustyn', au gouvernement de Kalouga.

Le mot *pustyn'* signifie désert; dans le vocabulaire religieux russe ce terme indique un assemblage d'ermitages. C'est ordinairement la phase de transition entre l'ermitage isolé et le monastère soumis à la règle cénobitique; nous avons déjà dit que telle fut l'origine de la plupart des couvents russes, dont quelques-uns, comme le monastère d'Optina, gardèrent plus tard le nom de *Pustyn'*. Au début de ce siècle l'Optina *Pustyn'* était un des plus célèbres couvents de Russie, se distinguant parmi les autres par l'attrait tout spécial qu'il exerçait sur les intellectuels russes. C'était une tradition datant du grand *staretz* Ambroise, qui avait su se pencher sur les âmes tourmentées par le doute et le scepticisme, et avait su leur faire entendre l'appel de Dieu. Le plus illustre de ses pénitents fut le grand écrivain Dostoïevsky, qui s'est inspiré de l'image d'Ambroise pour le personnage du *staretz* Zozime qu'il fait figurer dans son roman *Les Frères Karamazov*. Dans cette œuvre capitale, Dostoïevsky a groupé différents types de mentalité russe autour de cette belle

figure de *staretz* qui représente, parmi tous ces intellectuels affolés de sophismes et de doutes, la simplicité austère de la pensée chrétienne, imprégnée de charité et de compréhension. Dans les entretiens de Zozime avec ses visiteurs et surtout avec son disciple Aliocha nous entendons l'écho des enseignements que Dostoïevsky reçut lui-même du Père Ambroise, et qui lui firent comprendre le sens profond de la charité chrétienne, solution unique du problème de la douleur universelle. Les leçons de charité et d'humilité étaient à la base de l'enseignement des *startzy*. Comme nous l'avons dit, ils ne possédaient pas de science théologique, mais les longues années de contemplation leur donnaient la grande sérénité intérieure qui leur permettait de planer au-dessus des misères humaines, au-dessus des conflits d'égoïsmes qui sont la source première des souffrances de l'humanité, et c'est cette sérénité qu'ils communiquaient aux âmes inquiètes, leur indiquant la voie de la résignation, de la mortification, et surtout de l'humilité. Le cas de Dostoïevsky nous offre un curieux exemple de la façon dont ces maîtres de la vie intérieure savaient briser l'orgueil du pécheur. D'après le récit de quelques intimes de Tourguénev et de Dostoïevsky, ce dernier était oppressé du souvenir d'une lourde faute dont il fit confession au *staretz* Ambroise, qui lui imposa, comme pénitence, d'aller faire cet aveu humiliant à celui qu'il considérait comme son pire ennemi et dont il se sentait méprisé. Dostoïevsky accomplit cette dure pénitence, et celui à qui il fit le pénible aveu en garda le secret jusqu'après la mort du grand écrivain.

On ne peut évoquer l'image du *staretz* Ambroise sans songer à celle qui devint, sous sa direction, une *staritza* vénérée, et hérita d'une partie de l'ascendant qu'il exerçait sur les âmes angoissées. La Mère Sophie Bolotov avait trouvé aux pieds d'Ambroise le sens de la vie, au milieu des plus grandes tentations mondaines. Après un mariage précoce elle était restée veuve très jeune, dans tout l'éclat d'une éblouissante beauté, à la tête d'une

grande fortune. On s'attendait à la voir profiter de cette complète liberté, d'autant plus qu'elle avait toujours manifesté un goût d'indépendance et une forte volonté. Elle aurait pu conquérir une place de reine dans le monde, mais on la vit soudain disparaître, puis on apprit avec stupéfaction qu'elle s'était fixée près de l'Optina Pustyn' et qu'elle ne voyait que les vieux moines, en particulier le *staretz* Ambroise. Bientôt elle acquit le petit domaine de Chamordino, à quinze kilomètres du monastère, et y jeta les fondements d'un couvent de femmes placé sous la direction des *startzy* de l'Optina Pustyn'. Elle fut la première prieure de ce couvent et consacra de longues années à y faire fleurir la vie religieuse; elle essaya de lutter contre les deux fléaux des couvents de femmes, — l'ignorance et l'oisiveté, — et fonda dans son couvent un asile pour enfants, une école pour petites filles, un atelier de peinture religieuse. Ce furent des innovations qui attirèrent à ce couvent beaucoup de vocations religieuses, issues de milieux intellectuels assez éloignés de l'Église. La Mère Sophie passa les dernières années de sa vie dans une profonde retraite, dont elle ne sortait que pour recevoir ceux qui venaient, en grand nombre, demander ses conseils et lui soumettre les angoisses de leurs âmes. Elle avait un renom d'incomparable « scrutateur d'âmes ».

Parmi les religieuses du Chamordino se trouvait la comtesse Marie Tolstoï, sœur du fameux écrivain, et c'est auprès d'elle que se rendit Tolstoï lors de son émouvante fuite de sa maison peu avant sa mort. On sait que cette fuite avait été provoquée par un immense dégoût pour l'entourage qui comblait d'adulation le vieillard désabusé de sa propre sagesse. Quand cet orgueilleux révolté contre l'Église céda à la soif de vérité qui le tourmentait, il s'en alla, comme un humble fils de la terre russe, chercher un soulagement dans un couvent, et s'adressa à celui de Chamordino où se trouvait sa sœur. Mais la grande voix du Père Ambroise s'était tue depuis longtemps, et la Mère Sophie s'était éteinte, en odeur de

sainteté, peu d'années avant le jour où Tolstoï vint frapper à la porte du couvent. On peut présumer que si elle avait été encore en vie, elle aurait trouvé les paroles nécessaires à l'âme tourmentée du grand vieillard, car nombreux étaient ceux qui avaient puisé dans ses conseils le courage moral et la force spirituelle. Jusqu'à la Révolution russe on montrait à Chamordino l'humble maisonnette où la Mère Sophie avait passé tant d'années et écouté tant de douloureuses confessions. Ses vêtements et autres objets dont elle avait fait usage étaient conservés comme des reliques ; les visiteurs ne pouvaient s'arracher du portrait de la *staritza*, du profond regard de ses yeux splendides, voilés par l'ombre de l'austère capuchon de religieuse.

Parmi les *startzy* contemporains il faut mentionner particulièrement le vénérable staretz Alexis, mort après la Révolution à un âge très avancé. Il avait été, dans sa jeunesse, prêtre de paroisse à Moscou, puis, ayant perdu sa femme et ses enfants, il s'était retiré au célèbre couvent de Saint-Serge (près de Moscou), où il avait été pendant longtemps l'un des confesseurs de la communauté ; on l'avait envoyé de là comme *staretz* — directeur de consciences — au petit couvent nommé Zossimova Pustyn', à 30 kilomètres du monastère de Saint-Serge. Il y vécut plus d'un quart de siècle, et c'est là qu'affluèrent les pèlerins avides d'entendre les conseils du vieillard, vénéré comme un « voyant », car son regard, disait-on, scrutait les âmes, et parfois aussi l'avenir. Le Père Alexis vivait dans une retraite absolue, ne se nourrissant que de pain et d'eau, invisible à tous, sauf une fois par semaine, quand il s'arrachait à la solitude pour se rendre à la chapelle, où il écoutait les confessions pendant toute la journée et parfois la nuit, puis, au matin, donnait la communion à ses pénitents et rentrait aussitôt dans son ermitage.

Voici un extrait d'une lettre d'un pénitent qui vit le Père Alexis au début de 1914 :

« ... Nous sommes arrivés jeudi à la Zossimova Pustyn',

par une belle journée de soleil. Aussitôt qu'on a quitté la petite gare et qu'on se trouve dans le traîneau qui file joyeusement sur l'épais tapis de neige immaculée, on se sent déjà à mille lieues du tumulte de notre vie civilisée. On va ainsi plus d'une heure sans rien voir que les gracieuses silhouettes de bouleaux sur l'immensité blanche; de gentils petits lièvres s'ébattent dans la neige et font semblant de s'enfuir à l'approche du traîneau, mais on voit bien qu'ils n'ont pas peur des hommes ici. Des pèlerins, en longues files, avancent lentement, dans la neige jusqu'aux genoux. Un son de cloches bourdonne dans l'air, et on voit bientôt scintiller, à travers le rideau de bouleaux, les coupoles dorées du petit couvent.

« ... L'hôtellerie est une petite maison à part, tout près du couvent qui forme un rectangle encadrant la petite église de Notre-Dame. Un peu au delà, à l'entrée du bois, on aperçoit le *skit* du Père Alexis : un petit mur blanc percé de deux petites fenêtres et à demi masqué par un groupe de bouleaux. Personne n'y pénètre; un moine va tous les matins porter au *staretz* une cruche d'eau et le petit pain béni à la messe : c'est sa seule nourriture.

« ... Le *staretz* n'est visible qu'à partir de samedi matin. En arrivant à l'hôtellerie les pèlerins s'inscrivent pour la confession du samedi, et le numéro d'inscription sert à indiquer le tour de chacun. Cette précaution est indispensable pour éviter le désordre, car il y a des centaines de pénitents chaque samedi. En attendant le samedi, on assiste à tous les offices, qui occupent plus de la moitié du temps, le jour comme la nuit. Dans les intervalles entre les offices, on peut se promener dans le bois; il y règne un si grand calme, que l'âme se sent envahie d'une paix profonde. L'air est si pur, qu'on entend parfois les cloches de Saint-Serge, à la distance de 30 kilomètres.

« ... Samedi, dès le matin, le *staretz* était à la chapelle, et le défilé interminable des pénitents avait commencé. Il y en a qui restent longtemps, une ou deux heures; beaucoup sortent de chez le Père en pleurant...

« ... Quelle force surhumaine soutient ce vieillard de quatre-vingts ans durant une journée pareille? Et il se prodigue sans compter, plongeant dans l'âme de chaque visiteur... A minuit, on a commencé à lire les prières pour les communiants. D'ordinaire, le Père Alexis les lit lui-même pour ses pénitents, mais ce jour-là il se sentait fatigué, et il y assistait, assis en silence. C'était un spectacle bien impressionnant que cette prière nocturne, l'église à peine éclairée par les veilleuses des icones, un sous-diacre lisant presque à demi voix les prières consacrées, une foule agenouillée, remplissant toute l'église d'une masse sombre, et ce vieillard assis près du lecteur, immobile, le regard fixe comme s'il voyait des choses invisibles...

« ... A six heures du matin le Père Alexis a célébré la messe dans la chapelle latérale de l'église, il a donné la communion aussi longtemps qu'il en a eu la force, puis un prêtre l'a remplacé et il a disparu. Beaucoup de pèlerins ont eu le temps d'aller le suivre, pour apercevoir encore une fois au loin la haute figure courbée sur son bâton. On ne le reverra plus jusqu'à samedi prochain... »

A l'heure actuelle il n'y a plus de couvents en Russie, ils ont été tous ravagés et détruits. Mais le sentiment qui amenait à leurs portes ces foules innombrables de pèlerins ne peut être détruit : là où il semble étouffé, il couve sous la cendre, prêt à renaître en flamme ardente. Et le *startchestvo* aussi n'a pu être détruit, car à défaut de couvents il y a toujours les forêts impénétrables où tant de fois les anachorètes trouvèrent la sécurité et la solitude... Nous pouvons être sûrs qu'à l'heure qu'il est, dans la Russie industrialisée et collectivisée, il y a encore bien des ermitages cachés où de pieux solitaires prient pour la renaissance de la Russie chrétienne.....

J. N.

Hallucinations et Délire

Au mois de novembre 1932, nous rendions compte, dans cette revue, des thèses de M. Pierre Quercy sur l'hallucination (1). Depuis cette date, les travaux sur l'hallucination se sont multipliés, dont plusieurs de grande importance : un article de M. Pierre Janet (2), un de M. Lhermitte (3), le livre de M. Mourgue (4), enfin celui de M. Henri Ey : *Hallucinations et délire : les formes hallucinatoires de l'automatisme verbal* (5). Nous allons entretenir de ce dernier ouvrage les lecteurs de « La Vie Spirituelle ».

Qu'on en comprenne bien le but limité. M. Pierre Quercy étudiait l'hallucination en général, de quelque espèce qu'elle soit. M. Henri Ey borne uniquement son enquête à l'hallucination auditive, et encore n'examine-t-il pas n'importe quelle hallucination auditive, mais seulement l'hallucination verbale. M. Pierre Quercy ne réservait pas son attention aux seuls sujets des cliniques : se fondant sur les conclusions obtenues par l'étude des malades, il examinait le cas des intellectuels et des âmes religieuses qui ont éprouvé des phénomènes hallucinatoires ou susceptibles de passer pour tels. M. Ey ne fait aucune allusion à la psychologie religieuse. Il reste délibérément dans le cercle des hôpitaux. Son livre est un livre de psychologie pathologique, et rien de plus. Ce n'est pourtant pas un motif pour en renvoyer la recension aux revues techniques de médecine et de psychologie. D'a-

(1) *L'hallucination. I. Études cliniques. II. Philosophes et mystiques.* 2 vol, Paris, Alcan, 1930.

(2) *L'hallucination dans le délire de persécution. Revue philosophique,* 1932.

(3) *Études Carmélitaines,* 1933.

(4) *Neurobiologie de l'hallucination.* Bruxelles, Lamertin, 1932.

(5) 192 pp. in-12. Paris, Alcan, 1934.

bord, on ne saurait isoler les problèmes de la psychologie religieuse : pour les résoudre, on a besoin d'être au courant de toute la psychologie. Mais surtout M. Ey dégage de l'analyse des faits une doctrine qui trouve son application immédiate dans un domaine de phénomènes mystiques.

Le Dr Pierre Quercy orientait ses recherches dans un sens bien déterminé : l'hallucination consiste-t-elle en un phénomène « esthésique », est-elle de la même nature que la sensation, est-elle une sensation réelle, mais à qui ne correspondrait pas une réalité extérieure ? ou est-elle le produit d'un jugement faux ? En d'autres termes, l'halluciné voit-il ce qu'il dit voir, ou se fait-il croire qu'il le voit ? — Le problème du Dr Henri Ey touche à celui du Dr Quercy, mais il ne lui est pas identique, et il n'en est pas strictement solidaire : le phénomène hallucinatoire est-il primitif, est-ce une pseudo-sensation qui engendre la croyance à sa réalité ? ou au contraire est-il engendré par des sentiments et des croyances ? L'hallucination cause-t-elle la conduite du malade ? ou sa conduite cause-t-elle l'hallucination ? On voit que les deux problèmes sont indépendants l'un de l'autre : le délire de l'halluciné peut le faire croire qu'il voit ce qu'il ne voit pas, mais son état mental morbide pourrait aussi lui faire prendre pour chose extérieure ce qui serait phénomène « esthésique » intérieur. D'ailleurs M. Ey ne prend pas parti sur le problème posé par le Dr Quercy. De plus, rien n'empêche que les hallucinations auditives, dont s'occupe le Dr Ey, soient toutes de pseudo-hallucinations, et que des hallucinations visuelles (le Dr Quercy s'en occupe longuement) soient pleinement « esthésiques ».

Le problème ainsi posé, il importe, pour en situer les données et en préparer la solution, d'en suivre l'histoire depuis une quarantaine d'années. Les premiers médecins qui essayèrent de démêler le mécanisme des hallucinations écoutèrent leurs malades, observèrent leur comportement, et tout naturellement prirent leurs assertions pour argent comptant. Ce que les malades disaient voir ou entendre, ils le voyaient et l'entendaient évidemment. L'hallucination était donc « une sensation sans objet », et si les malades croyaient à la réalité d'objets inexistants et débitaient à ce propos toutes sortes d'histoires insensées, leur délire était le résultat des images « esthésiques ». D'où venait alors la production de ces ima-

ges ? de troubles cérébraux qui affectaient les centres préposés à la perception de tels groupes d'images. Sans le dire expressément, on admettait donc que l'apparition d'images *isolées* produisait l'hallucination et le délire, et que certains centres cérébraux correspondent à telles images isolées et non à telles autres. Toute image se suffirait à elle-même en sa nature esthésique, et aurait un siège statique dans telles cellules de l'écorce.

Or ces conceptions ont été ruinées peu à peu par les observations, les expériences et les doctrines de psychiatres, de physiologistes, de psychologues. Séglas, qui fut le maître du Dr Ey, admettait d'abord, comme tout le monde, que les images hallucinatoires engendrent les sentiments d'automatisme, de présence étrangère, d'objectivité, qui constituent l'hallucination. A force d'étudier ses malades, il finit par conclure que le rapport est inverse : ce sont les sentiments d'automatisme et d'influence étrangère qui confèrent leur caractère hallucinatoire à certaines images. C'est que la notion d'image et celle de troubles du langage avaient beaucoup évolué. La perception n'est pas une addition d'images, elle consiste en un tout formel auquel chaque élément est essentiel, et les phantasmes de l'imagination sont chargés de signification et de pensée (1). Bien plus, la perception est un acte de comportement très complexe dans lequel entrent des mouvements : Sherrington a montré que la vision n'est possible que par des modifications musculaires et labyrinthiques, et Stein a ajouté que la vision dépend de modifications de la chronaxie qui sont conditions de mouvements virtuels. Voilà pour la perception et l'image. Quant aux troubles du langage, Pierre Marie a apporté dans leur théorie une véritable révolution : ils n'ont pas pour cause des lésions de centres spéciaux pour certaines espèces d'images, car ils consistent essentiellement en troubles de la pensée. A l'ancienne explication statique (localisation cérébrale des images), il faut substituer une explication fonctionnelle ou dynamique. Par conséquent, il n'y a plus lieu de chercher par quelles excitations d'images naît l'hallucination verbale, mais comment

(1) Voir le résumé des travaux de l' « École de la forme » et des psychologues de Wurzbourg dans le second volume du *Nouveau Traité de psychologie* de Georges Dumas.

des images auditives peuvent devenir hallucinatoires. Nous voici arrivés au cœur du sujet.

On sait que les hallucinations auditives méritent le nom de psycho-motrices, parce qu'elles sont accompagnées de mouvements du malade : ce que celui-ci entend, il le dit en réalité, soit qu'il parle tout haut (ce qui est très fréquent), soit qu'il remue les lèvres, la langue, etc., soit qu'il se parle intérieurement avec ce que cela comporte de mouvement. Ces hallucinations psycho-motrices se partagent en deux grandes classes : 1) des phénomènes qui paraissent au sujet exécutés par lui, mais exécutés forcément (impulsions irrésistibles), ou inspirés par une puissance étrangère (le malade se croit hypnotisé, possédé du diable, etc.), 2) des phénomènes exécutés inconsciemment par le sujet et attribués par lui à un autre être (quelqu'un parle dans sa tête, dans son ventre, etc.). D'où vient donc qu'un malade, qui accomplit réellement des mouvements pour exécuter des paroles, ou qui prononce des paroles dans son langage intérieur, attribue ces paroles à un autre que lui ? Chacun de nous constate aisément que beaucoup d'images, d'idées, de mots, se présentent à notre pensée subitement et malgré nous, et pourtant nous ne les attribuons pas à un hypnotiseur ou au démon. Qu'y a-t-il donc de plus chez l'halluciné ? Pourquoi est-il persuadé que son langage se déroule automatiquement et qu'il a une cause externe ? Ce sentiment du malade ne vient pas de ses locutions, car elles n'ont rien d'explosif ou de mécanique, il parle comme un homme normal, parfois en cherchant ses mots, parfois en accomplissant un effort visible pour construire ses histoires insensées. La maladie n'est donc pas dans le langage ni dans l'image auditive, elle est dans la pensée. La contre-épreuve de cette explication est fournie par les troubles impulsifs du langage qui suivent l'encéphalite : le malade dit des mots qu'il ne veut pas dire, mais il sait qu'il les dit, et il n'en attribue pas la production à une autre cause que lui. M. Ey conclut donc que les sentiments d'automatisme et d'influence ne sont pas engendrés par des actes automatiques et forcés; ils proviennent d'un désaccord entre le langage et l'intention. Alors un nouveau problème se pose : Quelles sont les conditions et les causes des sentiments d'automatisme et d'influence ?

Ce second problème est plus difficile que le premier. Pour

le résoudre, il faudrait pénétrer dans l'intérieur de la conscience du malade; il faudrait connaître l'état de son système cérébro-spinal, de son système neuro-végétatif, de ses glandes endocrines. Cependant l'analyse des délires peut révéler, pardessous les énoncés superficiels, l'activité plus ou moins cachée de certains sentiments et de certains besoins. Il n'est pas défendu non plus de faire intervenir quelques données générales, acquises par les travaux des psychiatres : par exemple, de M. Pierre Janet. En combinant ainsi méthode inductive et déductive, M. Ey poursuit sa théorie du délire hallucinatoire. On comprend qu'une telle théorie doit être corroborée à chaque instant par des faits cliniques, ce que nous ne pouvons faire ici. Notre exposé paraîtra donc n'être fondé sur rien : mais le lecteur est averti qu'il trouvera, citées dans le livre de M. Ey, les pièces à conviction.

Deux groupes de facteurs agissent pour créer les sentiments d'où sortira l'hallucination verbale : facteurs organiques, facteurs affectifs. Facteurs organiques, d'origine neuro-biologique, amènent une baisse de la tension psychologique. Le lecteur au courant reconnaît ici la théorie fameuse de M. Pierre Janet, opposant la quantité de force psychologique et sa tension, comme on oppose la quantité d'électricité et le potentiel, la quantité d'eau qui coule dans la rivière et la pente qui détermine le courant. On sait que cette théorie a été critiquée, parce que métaphorique, vague, ne pouvant donner lieu à des mesures. On sait aussi que, malgré les objections, la théorie fournit l'explication de faits incontestables et qu'elle est vérifiée par l'expérience intérieure des psychasthéniques qui savent s'observer. Nous n'hésitons pas, pour notre compte, à l'adopter et nous félicitons M. Ey d'y avoir recours. Or quand le potentiel psychique baisse, l'individu revient à des stades de conduite inférieurs; il peut revenir, par exemple, au stade « asséritif », et par conséquent il cessera de contrôler ses affirmations objectives, il admettra comme réel tout ce qu'il imaginera et pensera. Le phénomène d' « objectivation intentionnelle » se produit : il prend son langage, extérieur ou intérieur, pour l'effet d'une influence.

Des facteurs affectifs agiront aussi : une croyance absurde se formera sous l'empire d'un besoin d'autant plus impérieux qu'il est inconscient. Voici, par exemple, V... qui répète

tout le long du jour : « Crédit Lyonnais. Encéphale. Séquanaise », sans savoir ce que cela veut dire. Or cette malade est torturée par l'idée qu'elle vit à l'hôpital (clinique des maladies de l'encéphale) sans rien payer, alors qu'elle a de l'argent en banque (Crédit Lyonnais et une action de la Séquanaise).

Après avoir exposé sa théorie dans une première partie, le Dr Ey la contrôle et la vérifie dans une seconde partie, qui est pour ainsi dire une application de la théorie. D'abord, il apporte des documents cliniques qu'il analyse et explique (délires d'influence — délires où les paroles sont objectivées et attribuées à d'autres êtres), puis il examine des cas de délire hallucinatoire dans diverses maladies mentales (paranoia, manie, mélancolie, paralysie générale, hystérie). Un chapitre très important relate l'évolution des délires hallucinatoires : cette évolution présente toujours un caractère commun, les phénomènes psycho-moteurs se raréfient et disparaissent, et le malade se fixe dans un délire stéréotypé (monologues, salades de mots, etc.).

Tel est, brièvement résumé, le livre du Dr Ey. Nous nous permettrons d'ajouter quelques mots pour son utilisation en psychologie religieuse. Si l'hallucination auditive est toujours liée à des troubles de la pensée, si elle est essentiellement délirante, l'examen des phénomènes mystiques (paroles surnaturelles) devient assez facile. Bernadette n'a jamais présenté aucun symptôme de délire : si l'on veut considérer les faits de la Grotte comme morbides, il faut dire que la maladie de Bernadette n'existait ni avant ni après ces événements, et même que, pendant la période des apparitions, elle n'existait que quand l'enfant était à la Grotte, ce qui est absurde. Impossible de tenir les paroles entendues par Bernadette pour un phénomène morbide. S'il n'avait eu lieu qu'une fois, on pourrait le prendre pour une illusion sensorielle (et encore ?). Mais il y a eu plusieurs paroles, rares, encadrées dans un contexte qui les justifie et en montre l'origine.

Dans son article des *Études Carmélitaines*, M. le Professeur Lhermitte nous avait reproché de considérer sans motif comme surnaturelles des locutions que nous avions citées ici même. Nous nous permettons de lui répondre avec les arguments que nous fournit le Dr Ey. Quand, dans une existence qui a duré quatre-vingt-huit ans, on trouve, échelon-

nées sur une période d'environ vingt ans, une quinzaine de paroles, et quand la personne en question a été un esprit de gros bon sens, on ne doit pas tenir ces paroles pour morbides. Le sujet, il est vrai, était émotif et psychasthénique, mais il n'a jamais présenté le moindre trouble de la pensée, le plus petit signe de délire. Cette personne avait noté les paroles sur des « bouts de papier » : non pour cette raison qu'elle n'y attachait pas d'importance, mais par un sentiment d'humilité chrétienne, elle ne soupçonnait pas que ce qui la concernait eût de l'importance pour un autre qu'elle.

Gaston Rabeau.

Chronique d'histoire de la spiritualité moderne

Italie

Le quatrième centenaire de la mort du théologien dominicain Thomas de Vio, Cardinal Cajetan (1469-1534), a donné occasion, l'an dernier, à une série de publications consacrées à sa mémoire. Les revues de science ecclésiastique : *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, *Revue Thomiste*, *Angelicum*, ont fait paraître, en son honneur, une livraison spéciale; certains ouvrages du Cardinal ont été réédités avec soin (1), d'autres le seront prochainement. Ces travaux concernent le philosophe, l'exégète, le théologien, mais ne touchent pas, de façon particulière, à la doctrine spirituelle, ils n'intéressent donc pas directement cette chronique. Qu'il soit cependant permis de rendre ici hommage à la haute figure morale du religieux et du prélat. Le dévouement de Cajetan à l'Église romaine, le zèle, un peu âpre, qu'il a toujours apporté à l'accomplissement de son devoir d'état, les sentiments d'humilité, de foi, de piété profonde, qu'il manifeste jusque dans ses écrits les plus techniques de théologie et de droit, lui donnent une belle place dans l'histoire de la renaissance religieuse au début du XVI[e] siècle.

(1) Thomas de Vio, Card. Caietanus, *In* De Ente et Essentia *D. Thomae Aquinatis Commentaria*, cura et studio P. M.-H. Laurent; Turin, Marietti, 1934; in-8, xvi 260 pp. — *Opuscula Œconomico-Socialia*, ed. curavit P. P. Zammit, Rome, Angelicum, 1934; in-8, xii-149 pp. — *De Nominum Analogia, De Conceptu Entis*, ed. curavit P. P. Zammit, Ibid.; xx-111 pp. — *Commentaria In Porphyrii Isagogen Ad Praedicamenta Aristotelis*, ed. curavit I. M. Marega, Ibid.; lxxxiv-141 pp. Le P. Marega a fait précéder son édition d'une notice détaillée sur la vie et les œuvres de Cajetan, il l'a ornée d'un portrait peu connu, mais fort expressif, du docte Cardinal.

Le premier volume de la *Bibliographie Générale des Écrivains Rédemptoristes*, établie par les soins du R. P. M. De Meulemeester, se limite aux écrits du fondateur de la Congrégation du Très-Saint-Rédempteur, saint Alphonse de Liguori (1). Ce travail considérable permet de suivre, année par année, la composition des ouvrages du Saint, et d'assister à leur extraordinaire succès dans le monde entier. Comme conclusion de ses recherches, le P. De M. établit que saint Alphonse a composé 111 livres ou opuscules; ceux-ci connurent dans leur langue originale 402 éditions, du vivant de leur auteur, et 3708 après sa mort. De plus, ces ouvrages furent traduits en 61 langues différentes, et le nombre de ces éditions traduites s'élève aujourd'hui à 13.825. Notre époque, éprise de précisions quantitatives, ne peut rester indifférente devant ces chiffres qui prouvent, à leur manière, l'excellence et l'opportunité de l'œuvre littéraire entreprise sous la pression des circonstances par saint Alphonse et poursuivie, par lui, avec une ardeur infatigable, pendant quarante ans.

L'historien de la spiritualité sera particulièrement sensible aux aires de diffusion des ouvrages du Saint, telles que le savant labeur de son bibliographe permet de les reconstituer. Cette diffusion constitue un signe précieux du développement de la spiritualité chrétienne dans les régions qu'elle atteint, elle jalonne les étapes du réveil religieux, en Europe, après la révolution française, comme elle manifeste l'expansion catholique dans les pays protestants et dans les pays de mission depuis la fin du siècle dernier. Pour qui sait les lire, les listes bibliographiques du P. De Meulemeester ont la valeur d'un bilan d'épopée, elles marquent les triomphes d'une conquête spirituelle prodigieuse. Celui qui en fut l'artisan avait fait vœu de ne jamais perdre une minute de ses journées; au terme de son travail, au temps de la moisson, il a recueilli cette pleine mesure de froment que le Seigneur promet à son serviteur, en récompense de sa fidélité.

(1) *Bibliographie Générale des Écrivains Rédemptoristes*, par M. De Meulemeester, avec la collaboration de E. Collet et de Cl. Henze; première partie, Bibliographie de S. Alphonse-M. de Liguori; La Haye, Martinus Nijhoff — Louvain, Imprimerie St-Alphonse, 1933; in-4, 373 pp.

Espagne

L'important ouvrage du R. P. Crisogono de Jesús Sacramentado vient de paraître, en traduction française, sous ce titre : *L'École Mystique Carmélitaine* (1). L'auteur, qui se propose de donner un aperçu de la formation, du développement et de la continuité de la doctrine spirituelle du Carmel, divise, en somme, son exposé en trois parties qui se répartissent selon l'ordre même de la chronologie : une période de *préparation*; une période de *fondation*, avec sainte Thérèse, saint Jean de la Croix et leurs disciples immédiats; une période enfin de *codification* et de *défense* de la pensée des maîtres. Les deux derniers chapitres présentent, par mode de conclusion, la synthèse de la doctrine carmélitaine selon la voie ascétique et la voie mystique. L'ouvrage est écrit de façon alerte et vivante, largement informé; on goûtera, spécialement, les passages consacrés aux sources de sainte Thérèse, ainsi que le récit des controverses récemment soulevées, en Espagne et en France, autour des notions de contemplation acquise et de contemplation infuse.

Le P. Chrysogone manifeste, en tout cela, des dons indiscutables d'historien, mais il entend les mettre délibérément au service d'une thèse qui pèse d'un poids bien lourd sur certaines parties de son enquête. Là où il veut bien s'en abstraire et se contenter du simple office de narrateur, il est excellent; là où il entend prouver, par l'histoire, le bien fondé de ses conceptions personnelles, il perd un peu contact avec la souple évolution des idées et des mots, il est le prisonnier, prisonnier enthousiaste d'ailleurs, d'un système préconçu. Ce système peut être résumé en quelques propositions assez simples :

1° La contemplation infuse n'est pas liée, de façon normale, au développement de la grâce des vertus et des dons, elle peut être accordée par Dieu à des âmes relativement imparfaites, tandis que d'autres atteignent la perfection sans en être gratifiées.

(1) P. P. Crisogono de Jesús Sacramentado, *L'École Mystique Carmélitaine*, ouvrage traduit de l'espagnol par D. Vallois-del Real; Lyon-Paris, Vitte, 1934, in-8, 350 pp. (l'édition espagnole est parue à Madrid en 1930).

2° La contemplation infuse est un moyen excellent de sanctification pour les âmes qui y sont appelées, mais, toutes ne l'étant pas, il est interdit de demander à Dieu cette faveur qui reste absolument gratuite. En plus bref et pour reprendre les termes mêmes de l'auteur, « c'est cette négation de la *voie unique* (c'est-à-dire de la doctrine qui fait de la vie mystique le couronnement normal de la vie de la grâce) qui est l'essentiel de notre mysticisme » (p. 192).

C'est là parler net, mais ce langage dépasse souvent, par sa netteté même, la pensée explicite des maîtres du Carmel, et même, sur un point particulier : l'interdiction de toute demande de la contemplation infuse, l'auteur arrive à peine à dissimuler qu'il se trouve en contradiction flagrante avec beaucoup de textes qu'il ne peut s'abstenir de citer. Ses intentions sont certes des plus louables ; il tient, avant tout, à sauvegarder la gratuité parfaite de la contemplation infuse, ce qui est, en effet, l'une des doctrines les plus certaines de la théologie, mais il pousse le scrupule jusqu'à voir un obstacle à cette gratuité dans la thèse qui fait de la vie mystique le développement normal de la grâce sanctifiante. Cette crainte, croit-on, est chimérique, à condition évidemment que l'on entende correctement la doctrine de la grâce, dans le sens — thomiste — selon lequel justement l'entendent ceux qui ont proposé la doctrine en litige. Si toute grâce efficace, ce qui est le cas de celle qui est principe de l'acte de la contemplation infuse, est conçue comme intrinsèquement distincte de la grâce suffisante et constitue, de ce fait, une faveur de Dieu absolument gratuite, il semble que les légitimes exigences du P. C. reçoivent, sur ce point, les plus amples satisfactions.

Par ailleurs son propre système présente un défaut d'autant plus grave qu'il ne semble pas avoir été aperçu. En effet si la contemplation infuse n'est pas liée au développement de la grâce des vertus et des dons comme son acte le meilleur et comme son épanouissement, on ne voit plus comment cette forme de contemplation peut encore constituer, en propre terme, une vie, le mouvement progressif et immanent d'un vivant. Elle se limite à un chapelet de grâces actuelles, unies sans doute dans l'intention divine qui les ordonne à la perfection croissante de l'âme, mais sans assimilation organique, sans continuité vitale de la part du sujet. Comment,

dans ce cas, la contemplation infuse peut-elle rester ordonnée, et de façon privilégiée, à la sanctification (ce qu'affirme cependant, avec énergie, le R. Père), si elle n'est pas, d'une certaine manière, postulée par le développement même de la grâce? Nécessaire, d'une nécessité conditionnelle, *ex parte finis*, pour assurer le parfait épanouissement de la vie de la grâce, la contemplation infuse n'en reste pas moins parfaitement gratuite. Il y a là un petit mystère métaphysique qui a fait achopper le P. Chrysogone; qu'il songe à la grâce de la persévérance finale, nécessaire certes pour jouir de la vision de Dieu, mais dont la nécessité (ici encore conditionnelle) n'offusque en rien la gratuité (1). En somme il suffirait d'une meilleure pénétration des notions essentielles de la théologie de la grâce pour réaliser un accord, au moins dans le domaine des principes, ce qui d'ailleurs ne paraît pas absolument exclu des perspectives de l'auteur.

En effet s'il se refuse à associer ce qu'il appelle *contemplation infuse* au développement normal de la grâce, qui reste pour lui du domaine de la seule *contemplation acquise*, il conçoit cependant ce développement comme conduisant l'âme, sous l'influence de plus en plus manifeste des dons de l'esprit, jusqu'au dépouillement total d'elle-même, jusqu'à la

(1) De même la première grâce, absolument nécessaire pour être l'ami de Dieu, est également gratuite. Ces grâces, que l'on ne peut pas mériter, peuvent néanmoins être obtenues par la prière, dont l'objet normal s'étend au-delà du mérite, car elle fait appel à la miséricorde de Dieu, tandis que le mérite est plutôt affaire de justice. Aussi même si l'on ne peut mériter la grâce de la contemplation infuse, on peut fort bien, en dépit des conclusions contraires du P. C., la demander à Dieu. Il est parfaitement certain que nous pouvons demander à Dieu, *cum debita humilitate*, tout secours utile au salut, même s'il dépasse les possibilités de notre mérite; il est de même certain que l'instance de notre prière doit être proportionnée à l'excellence du secours attendu. La position de l'auteur le conduit d'ailleurs à d'autres exagérations de langage inadmissibles en bonne théologie. Ainsi il affirme quelque part que la vie mystique « n'est pas le développement de la grâce », que le don de sagesse, en tant qu'habitude, ne constitue « en toute rigueur », à l'égard de la contemplation infuse, qu'un « principe indifférent » (p. 141). Je ne pense pas que tout cela se trouve tel quel dans la pure tradition des mystiques du Carmel, on le laissera facilement au bénéfice de leur fougueux interprète.

conformité parfaite de sa volonté avec celle de Dieu, jusqu'à la communication des propriétés divines (p. 331), si bien que la *contemplation infuse* ne saurait plus rien ajouter. Celle-ci apparaît plutôt comme un moyen plus expéditif, un sentier de traverse, un mode spécial d'accès à la perfection de la charité, laquelle est justement reconnue comme étant la même pour ceux qui suivent l'une et l'autre voie (p. 342). Les divergences finissent donc par se réduire à une simple question de vocabulaire; celui que propose le R. Père est-il plus heureux que celui qu'il repousse? à d'autres d'en juger. En tout cas certaines des raisons théologiques qu'il allègue ne semblent pas à l'abri de toute critique (1).

L'ouvrage de J.-D. Berrueta et J. Chevalier sur sainte Thérèse entend, lui aussi, traiter de façon générale et l'histoire de la formation de la pensée de la Sainte et le problème de la vie mystique (2). Il le fait avec sympathie et agrément, mais plutôt de seconde main et sans entrer dans le vif des questions techniques. De fort belles reproductions photographiques illustrent le volume.

La R. Mère Marie du Saint-Sacrement publie, avec la *Montée du Carmel*, le premier volume d'une traduction complète des œuvres de saint Jean de la Croix (3). L'introduction, où

(1) Le R. P. Gabriel de Sainte-Madeleine, O.C.D., est lui aussi partisan du concept élargi de contemplation acquise, tout en faisant remarquer que cette contemplation s'accompagne d'éléments d'ordre infus et peut se réduire à la contemplation infuse. Il envisage, de façon expresse, cet accord de principes auquel on a fait allusion, et qui semble aujourd'hui beaucoup plus facile à réaliser qu'on ne pouvait le prévoir il y a quinze ans. Conf. *Genesi della contemplazione acquisita*, in *Vita Cristiana* (Firenze), VI, 1934, pp. 559-596, et, du même auteur : *Le « double mode » des dons du Saint-Esprit*, dans *Études Carmélitaines*, oct. 1934, pp. 215-233.

(2) J. D. Berrueta et J. Chevalier, *Sainte Thérèse et la vie mystique*, Coll. « Les Maîtres de la Pensée Religieuse »; Paris, Denoël et Steele, 1934; in-8, 270 pp.

(3) *Œuvres de saint Jean de la Croix, Docteur de l'Église et Père du Carmel Réformé*, traduction nouvelle par la Mère Marie du Saint-Sacrement, Carmélite; tome premier, *La Montée du Carmel*; Bar-le-Duc, Imprimerie Saint-Paul, 1933; in-8, L-445 pp.

l'on trouvera beaucoup à apprendre, se recommande par cet admirable bon sens surnaturel qui sied si bien à une fille de sainte Thérèse. Le texte qui a servi de base à la traduction est en général, celui de l'édition du P. Gerardo (Tolède, 1912-1914) dont on n'entend pas cependant adopter toutes les conclusions critiques. Le travail, achevé depuis 1919, tiendra compte des controverses récentes, ainsi que l'annonce en est faite, pour le second volume, qui examinera à nouveau la question de la double rédaction du *Cantique Spirituel*.

Flandre

La savante étude du R. P. De Meyer sur le procès de l'attentat commis contre Guillaume le Taciturne, à Anvers, le 18 mars 1582, évoque avec un relief saisissant les conflits politiques et religieux dont la Flandre était, à la fin du XVI[e] siècle, le théâtre (1). Le gouvernement espagnol s'est retiré à Namur; Guillaume d'Orange, qui a embrassé le protestantisme, essaie de grouper autour de lui les mécontents dans une résistance ouverte à Philippe II. Pour faire plus sûrement échec à l'Espagne, il s'est adressé à un prince français auquel il a offert la souveraineté des Pays-Bas en échange d'une reconnaissance formelle des droits de la famille d'Orange en Hollande. Le peuple d'Anvers assiste à ces intrigues avec une apparente passivité qui dissimule à peine une profonde irritation. La situation est tendue. Dans ces conjonctures, un marchand espagnol établi à Anvers, Gaspar d'Anastro, sous le coup d'une faillite et dans l'espoir de rétablir ses affaires, lance un de ses commis, jeune homme originaire de Biscaye, Jean de Jauregui, dans un attentat contre Guillaume le Taciturne. Le prince est grièvement blessé, mais échappe à la mort; ses conseillers, sans perdre une minute, entreprennent d'utiliser l'attentat au bénéfice de leur politique. On arrête un dominicain flamand, né à Dunkerque, le P. Antonin Temmerman, que l'on sait être l'aumônier de la colo-

(1) A. De Meyer, *Le Procès de l'attentat commis contre Guillaume le Taciturne, Prince d'Orange, 18 mars 1582, Étude critique de documents inédits*, préface de M. L. Van der Essen; Bruxelles, L'Édition Universelle, 1933; in-4, XV-244-XVI pp.

nie espagnole et le confesseur de l'assassin. Il était au courant des intentions de son pénitent, il l'a encouragé au crime, il lui a donné, de façon préventive, l'absolution de son forfait. On est en présence d'une tentative de meurtre suscitée par le fanatisme religieux, le P. Temmerman est condamné à mort comme complice et exécuté le 28 mars 1582.

Tout ceci était connu par un pamphlet anticatholique et antiespagnol, répandu à profusion, le *Bref Recueil*, qui était censé reproduire le texte de l'interrogatoire des accusés, leurs aveux, et justifiait, devant l'opinion, la sentence rendue. Or le P. De Meyer a retrouvé, aux Archives Communales d'Anvers, le dossier original du procès. Un examen critique pénétrant lui a permis de découvrir que le *Bref Recueil* témoigne d'une falsification tendancieuse des pièces, dont le but politique n'est que trop visible. Cet étude permet une réhabilitation complète du P. Temmerman, dont l'attitude se révèle parfaitement digne et conforme aux canons de l'Église. Il reconnaît avoir absous et communié Jauregui, mais s'est toujours refusé à faire connaître ce qui s'était passé dans la confession. Ce silence du religieux, son zèle apostolique odieux aux protestants, l'influence qu'il s'était acquise dans les milieux catholiques, constituent les motifs réels de sa condamnation. On ne peut suivre ici, dans leurs minutieux détails, les analyses textuelles du P. De Meyer; qu'il suffise de dire qu'il a pris soin de publier, à côté de ses conclusions, les documents originaux qui les appuient. Il a pu ainsi réparer une injustice de l'histoire et légitimer la dévotion dont le peuple fidèle, parfois plus clairvoyant que les savants, a toujours entouré la mémoire du P. Antonin Temmerman mort victime de son devoir religieux et des obligations de son sacerdoce.

France

Un essai critique sur la doctrine de saint François de Sales en tant que celle-ci constitue un système théologique (1),

(1) J. Martin, *Die Theologie des heiligen Franz von Sales Kirchenlehrer*, Kritische Untersuchung; Rottenburg a. Neckar, A. Bader; 1934; in-8, 93 pp.

tel est le sujet de la thèse soutenue par le Dr Joseph Martin devant la faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse). Un point de comparaison est fourni à l'auteur, de façon assez naturelle, par la doctrine de saint Thomas d'Aquin : en effet le *Traité sur l'Amour de Dieu* reprend certaines des grandes lignes du traité parallèle de la Somme théologique. Mais saint François de Sales ne se limite pas, dans son ouvrage, à exposer la doctrine de la charité : il entend traiter, dans son ensemble, la question des rapports de l'homme avec Dieu; de ce chef il a conçu un système de théologie affective et pratique. Mais quel est ce système? pourquoi, par exemple, l'Évêque de Genève abandonne-t-il certaines des positions thomistes dans la question de la prédestination? Est-ce la conséquence du point de vue pratique auquel il s'était placé? Voilà ce qui n'est pas suffisamment expliqué. L'étude demeure trop générale, cantonnée presque entièrement dans l'ordre des possibles, elle demanderait à être poursuivie dans un sens plus concret. La science morale, nous dit saint Thomas lui-même, ne s'achève que dans la considération du particulier. Saint François de Sales a su mettre en œuvre, avec une incontestable maîtrise, ce conseil du Docteur Angélique; il fallait le suivre sur ce terrain.

C'est aussi un système théologique, celui de Bossuet, qu'envisage M. Gongague Truc; il a le mérite d'avoir imposé un nom à cette doctrine, afin de l'évoquer plus sûrement à notre esprit, il l'appelle le *classicisme religieux* (1). Il le conçoit comme un équilibre, une mesure à garder, entre la raison et la foi, dans le domaine de l'esprit, entre l'austérité des principes et les accommodements de la pratique, dans le domaine de la conduite morale et de la politique, bref entre les nécessités de la nature et les exigences de la grâce. Bossuet sert ici d'exemple, mais plusieurs des formules qui proposent la doctrine sont empruntées soit à Charles Maurras soit au néo-thomisme contemporain. Bien plus, M. G. T., manifestement séduit par la grande figure de l'Évêque de Meaux, se sent lui-même envahi par une sorte de vocation

(1) Gonzague Truc, *Bossuet et le classicisme religieux*, Coll. « Les Maîtres de la Pensée Religieuse »; Paris, Denoël et Steele; 1934; in-8, 238 pp. (avec plusieurs illustrations).

d'orateur sacré; il entreprend, en somme, de prêcher ce *classicisme religieux* dans lequel il voit un remède aux indécisions et aux incertitudes de notre époque. Une pareille tentative ne va pas sans susciter un certain malaise. M. Rosenberg propose en effet, en ce moment, aux consciences germaniques, la religion nationale que l'on sait; voudrait-on, bien que sur un mode tout différent, enseigner un Évangile revu et corrigé à l'usage des Français? C'est là une interprétation possible de l'ouvrage (1); mais peut-être est-ce à la foi catholique pure et simple que l'on a songé, et les scrupules du lecteur théologien lui viennent-ils seulement de l'imprécision technique du langage de l'auteur? Je n'oserais trancher la question; elle devait cependant être posée, ne fût-ce que pour permettre une réponse semblable à celle que Bossuet lui-même lui aurait certainement donnée.

Les lettres du Vénérable Louis-Marie Baudoin à la Mère Saint-Benoît, que publie le R. P. Duret, sont datées de 1801 à 1828 (2). Elles permettent de suivre, pas à pas, la fondation et le développement de la Congrégation des Ursulines de Jésus; elles permettent surtout d'apprécier la spiritualité fine, incisive, jamais banale, souvent caustique, de leur vénérable auteur. On ne peut les lire sans émotion et sans profit, tant y transparaît l'action inimitable de Dieu sur l'âme de ses serviteurs. Elle réalise chez eux cet équili-

(1) Cette impression résulte en partie de ce fait que le dogme catholique est présenté à plusieurs reprises comme un juste milieu raisonnable, rationnel, entre plusieurs erreurs opposées. Une telle considération risque de faire perdre de vue la vraie nature du dogme qui est essentiellement l'affirmation d'un mystère impénétrable à la raison. Que les hérésies, en s'opposant sous des points de vue divers à la doctrine de la foi, s'opposent également entre elles, c'est là un fait contingent de l'histoire des idées qui constitue bien une sorte de signe de la transcendance du dogme, mais qui ne suffit, en aucune manière, à motiver formellement l'adhésion du croyant. Celle-ci ne peut reposer, en dernière analyse, que sur l'autorité de la Révélation divine.

(2) *Lettres du Vénérable Louis-Marie Baudoin*, tome II, *Lettres à la R. Mère Saint-Benoît*, publiées par le R. P. A. Duret; Paris, Gabalda, 1934; in-8, 452 pp. Un premier tome, publié dans les mêmes conditions, est intitulé : *Lettres sur la vie religieuse.*

bre de la pensée, du sentiment, de l'action, dont M. Gonzague Truc cherchait le modèle en Bossuet, mais ici le lecteur se sent plus proche du vrai Maître, du divin Sauveur crucifié et ressuscité. Il s'agit moins d'une juste compensation entre tendances opposées qui viendraient composer leurs forces sur un même plan, que d'une transformation de l'âme qui, s'étant donnée et perdue tout entière, se retrouve plus clairvoyante, plus aimante et plus libre.

Angleterre

Le centenaire du mouvement tractarien d'Oxford avait inspiré à M. Denys Gorce le projet d'une étude sur Newman et les Pères (1); l'étude est devenue un petit volume, écrit avec tout le tact et la sympathie que requiert un si beau sujet (2). L'auteur était parfaitement à même de le bien traiter : non seulement il est un disciple fervent de Newman, mais il est aussi devenu, à la suite de son maître, un amateur éclairé de la littérature patristique et, selon sa propre expression, un *dévot* des Pères. L'étude directe de l'antiquité chrétienne, dont il fait, à juste titre, la source de la conversion et de la vie intérieure de son héros, représente également, à ses propres yeux, quelque chose d'infiniment concret et émouvant. Ainsi était-il préparé, mieux que personne, à présenter, dans leur cadre historique et psychologique, les belles pages du converti d'Oxford qui font le charme de l'ouvrage et exerceront, grâce à lui, leur attrait sur de nouveaux lecteurs.

Ce contact personnel avec la première littérature chrétienne, qui recommande, de façon spéciale, le travail du Dr Gorce, manque un peu, il faut l'avouer, à la thèse de M. J. Guitton sur la philosophie de Newman (3). Il n'a pas eu souci de vivifier à nouveau son sujet par une étude

(1) Cf. *La Vie Spirituelle*, Supplément, juillet et septembre 1933.

(2) Denys Gorce, *Newman et les Pères, Sources de sa conversion et de sa vie intérieure*; Juvisy, Éditions du Cerf, s.d.; in-12, 117 pp.

(3) J. Guitton, *La philosophie de Newman, Essai sur l'idée de développement*; Paris, Boivin, 1933; gr. in-8, XLI-243 pp.

immédiate des sources patristiques (1); il nous parle des Pères, certes, mais tels que les a vus Newman, il ne les atteint qu'à travers lui, ce qui donne à l'ouvrage un caractère un peu passé, comme fané, mais qui n'est pas sans grâce. L'examen porte, pour ainsi dire, sur l'*herbier* patristique de Newman. L'intérêt est ailleurs: comme l'indique le sous-titre, il s'agit d'un essai sur l'idée de développement, d'une philosophie, non pas de l'évolution, mais de la continuité dans l'évolution, de la permance du type dans le développement, et ceci, cette fois, est excellent. M. G. démontre fort bien que l'affirmation d'un développement du dogme n'est pas du tout un subterfuge d'apologètes aux abois, comme une concession que le théologien ferait à l'histoire; c'est au contraire une conclusion postulée, de façon nécessaire, à partir de la nature de la foi, dont il s'agit de garantir l'exercice et d'assurer la stabilité. En effet la Révélation, de par la volonté même de son Auteur, doit s'incarner dans un langage humain, doit se conserver dans des consciences engagées dans l'évolution humaine; il est donc souvent nécessaire, au cours des siècles, de corriger l'écart que le mouvement des esprits risquerait de creuser entre les formules anciennes et les générations qui se succèdent. En d'autres termes, une certaine évolution des formules est la condition de la permanence du donné initial; pour qu'il puisse rester le même, c'est-à-dire être atteint selon le sens exact qui lui a été donné à l'origine, il serait insuffisant de maintenir son vêtement verbal dans une immobilité absolue, puisque le devenir du monde est une réalité; il faut savoir ajuster les formules nouvelles, qui ne manqueront pas de se produire, à la mesure de la foi ancienne, accepter celles qui l'expriment de façon authentique, ce seront les définitions dogmatiques, rejeter celles qui lui sont opposées, c'est-à-dire condamner l'hérésie. Le développement du dogme assure l'identité substantielle du message révélé, sa continuité dans le déroulement de la durée; c'est l'évidence même. La définition de Nicée, par exemple, n'a d'autre objet que de main-

(1) Cette observation ne vaut pas pour saint Augustin, auquel M. Guitton a consacré, dans sa grande thèse de doctorat, une étude remarquable, mais s'applique aux Pères grecs du IV[e] siècle qui sont les « amis particuliers » de Newman, comme le dit fort bien M. Gorce.

tenir et d'affirmer la divinité du Christ, confessée par les Apôtres et par l'Église ancienne (1). Comme saint Athanase ne cesse de le répéter aux Ariens, si le Verbe n'est pas « consubstantiel à son Père », ce qui est le mot de Nicée, il est une créature ; et pourquoi, dit-il à Basile d'Ancyre, si vous admettez avec nous que le Verbe n'est pas créé, pourquoi refusez-vous de dire avec nous qu'il est consubstantiel? il ne suffit pas de confesser, avec nous, le fait, il faut encore admettre, comme nous, la formule ; la rejeter c'est rester dans l'équivoque, c'est laisser la porte ouverte à l'hérésie. Athanase, « l'indomptable Athanase », celui que Newman a de préférence étudié, se montre magnifiquement conscient de l'impérieuse nécessité d'un développement dogmatique (2).

Pour décrire ce développement, M. Guitton se garde de faire appel, de façon directe, aux analogies biologiques ou logiques auxquelles recourent trop facilement les théologiens pressés. Il préfère, pour sa part, prolonger les réflexions de Newman et utiliser une philosophie du langage en tant que celui-ci constitue le moyen normal d'expression de tout assentiment humain. Il parle de l'écart qui subsiste toujours entre la conscience et le fait normatif qu'elle accepte, de celui qui existe aussi entre le langage et l'état de conscience qu'il entend communiquer et traduire. Or il est certain que le dogme, pour garanti qu'il soit par l'autorité divine, n'échappe pas aux infirmités du langage humain, d'où la possibilité toujours ouverte d'une meilleure présentation du fait, dans le sens même du premier message, grâce à un progrès du langage qui permet une adhésion plus sûre à un objet de

(1) A supposer même que l'on n'admît pas la croyance à la divinité du Christ dans l'Église primitive (ce qui est la position, aujourd'hui dépassée, du protestantisme libéral), comme cette croyance est enseignée, sans contestation possible, dans le cours du second siècle, le problème que pose le développement de Nicée n'est pas supprimé, il n'est que retardé.

(2) Le problème est posé par Athanase dans les termes suivants : Il est nécessaire, pour sauvegarder la foi que nous enseigne l'Écriture, d'admettre et de tenir, comme expression authentique de cette foi, une formule qui n'est pas scripturaire, dont la teneur verbale n'est pas dans l'Écriture (elle a été au contraire proposée d'abord par les Gnostiques), mais dont le sens (*gnome*), tel qu'il est voulu par le Concile, est conforme à la doctrine de l'Écriture.

foi rendu plus explicite à la conscience. Par ailleurs ce progrès du dogme catholique apparaît nettement, aux yeux de M. G. ainsi qu'à ceux de Newman, comme quelque chose de tout à fait original, comme un miracle de l'histoire, qui n'aurait aucun sens sans l'existence d'une révélation divine. Ceux qui ont nié, au préalable, une pareille possibilité, ont fermé les yeux sur ce qui fait le fond du problème (p. 134). Selon les intentions de son auteur, l'*Essai sur l'idée de développement* revêt donc une portée méthodologique — le mot est de lui —; l'usage de la notion de développement, telle qu'on vient d'en donner une brève esquisse, permettrait une étude plus précise des croyances religieuses dans ce qu'elles ont de propre, elle permettrait surtout une considération plus objective du problème de l'origine et de l'histoire de la foi catholique (1). Il serait difficile de ne pas s'associer entièrement à cet espoir, ainsi qu'à la tentative, si judicieuse, qui a été faite pour le réaliser.

Les pages de M. Nédoncelle, sur la philosophie religieuse en Grande-Bretagne de 1850 à nos jours, nous font quitter les sommets chrétiens, sur lesquels se mouvait à l'aise la souple réflexion de Newman, pour d'autres sommets sur lesquels les frontières de la croyance et de l'incrédulité paraissent beaucoup plus indécises (2). Ce n'est pas que les auteurs

(1) On pourrait aussi songer à une autre conséquence de la thèse, conséquence que M. G. n'indique pas expressément, mais qui intéresse, de façon particulière, la présente chronique. Cette insuffisance du langage, que l'on a constatée, relativement aux exigences de l'expression de la foi religieuse, semble rendre légitime et nécessaire, pour la sauvegarde et le progrès de cette foi, un développement mystique, qui prend appui sur le langage dogmatique, mais le transcende de quelque façon grâce à une conscience personnelle et affective des réalités proposées, sous une forme verbale abstraite, par le dogme. Cette expérience intime permet de garder un contact efficace avec ce qui fut l'origine de tout le développement dogmatique, avec la révélation de la Personne ineffable du Sauveur. Elle semble d'autant plus nécessaire que la systématisation verbale des énoncés de la foi est plus poussée.

(2) M. Nédoncelle, *La Philosophie religieuse en Grande-Bretagne de 1850 à nos jours*, Cahiers de la Nouvelle Journée, 26; Paris, Bloud et Gay, 202 pp. Avec une préface de M. Albert Rivaud et une importante bibliographie.

étudiés (H.-L. Mansel, A. Seth Pringle-Pattison, A. N. Whitehead, le Doyen Inge) ne se montrent fort occupés de problèmes religieux, mais leur effort philosophique se développe, avec une singulière liberté d'allure, à l'écart de tout conformisme confessionnel. Il n'est, à tout prendre, que plus intéressant : il constitue comme une sorte d'apologétique à rebours ; il montre comment, en dehors de la notion de création, qui seule pose un Dieu transcendant, distinct du monde, mais qui lui demeure cependant immanent par son action, les ultimes valeurs de la vie et de la conscience humaine, qui incluent l'immortalité de la personne, ne peuvent trouver ni justification suffisante, ni appui certain (1). Les analyses fouillées et précises de M. Nédoncelle sont à lire et à méditer. Elles apprendront à leur lecteur comment le problème de la philosophie chrétienne, que l'on vient d'envisager, au cours de récents débats, dans la phase médiévale de son histoire (2), peut être également posé, avec une acuité particulière, au terme d'un examen de la pensée anglaise contemporaine. Dans quelle mesure l'esprit humain serait-il capable, sans le secours de la foi, d'élaborer, de fait, une philosophie de l'être et une psychologie de la personne qui soient conciliables avec les exigences précises de la révélation, telle est, semble-t-il, la formule actuelle du problème des rapports de la raison et de la foi.

Le chemin de l'histoire, indiqué par Newman, paraît présenter un moyen plus sûr que celui de la spéculation philosophique à qui veut atteindre et approfondir les certitudes initiales sur lesquels notre vie pourra, plus fermement chaque jour, s'appuyer.

Rome.

H.-D. Simonin.

(1) On pourra lire des remarques analogues dans un brillant article du R. P. Th. Philippe, *Contemplation métaphysique et mystère de la création*, *Rev. des sc. phil. et théol.*, XXIII (1934), pp. 345-358.

(2) Cf. *La Philosophie chrétienne* (Journées d'Études de la Société thomiste, II) ; Juvisy, Editions du Cerf, 1933.

La Contemplation et la Réforme

Ce sujet était bien digne de tenter nos jeunes historiens de Londres et d'Oxford, les frères Mathew, dont l'un a déjà produit une étude sur les influences celtique et espagnole dans l'Angleterre d'Élisabeth (1), et l'autre vient de se signaler par un essai sur Bède le Vénérable. Les auteurs ont bien fait de réduire à de modestes proportions cette matière très vaste. Sous ce titre : *The Reformation and the Contemplative Life* (2), ils ont traité en réalité du « conflit entre l'État et l'Ordre des Chartreux », ou plus précisément entre Cromwell et la Chartreuse de Londres. Ce conflit se termina par le martyre de 21 Chartreux à Tyburn. Ce résultat glorieux n'eût-il pas été obtenu, il resterait qu'il y eut conflit, au moment même où se consommait le schisme anglican, entre l'esprit nouveau étatique et aventureux personnifié par la créature d'Henri VIII, et la tradition antique de la *civitas Dei*, pour ainsi dire symbolisée par l'Ordre Cartusien. Avec un sûr instinct des complaisances qu'il rencontrerait à la Cour et même dans l'épiscopat, et aussi des résistances que les milieux de vie fervente et vraiment contemplative lui réservaient, Cromwell, dès son arrivée au pouvoir, avait écrit sur son carnet de notes (janvier 1584) : « Item, chercher le nom du prieur de la Chartreuse; 2. aller à la Chartreuse *moi-même*. » Le conflit qu'on nous écrit en ces trois cents pages est contenu dans ce mot « *moi-même* ».

La grande leçon qui se dégage des faits, c'est que *les adversaires les plus résolus du schisme ont été les hommes les moins occupés des affaires du siècle*. « Au temps d'Henri VIII,

(1) David Mathew, *The Celtic Peoply and Renaissance Europe.*

(2) David Mathew and Gervase Mathew, O. P., *The Reformation and the Contemplative Life.* A study of the conflict between the Carthusians and the State. — Sheed and Ward, 1934.

écrira Philippe II à Paul IV en 1559, tous, à l'exception de l'évêque de Rochester et de Thomas More, approuvèrent le schisme. » Or un des contemporains du premier, Rastell, le donnait pour un « vrai contemplatif ». Quant à More, le duc de Norfolk le trouva un jour à Chelsea, chantant dans le chœur de la collégiale avec un surplis sur le dos. Il s'en offusqua, mais More, avec sa rectitude habituelle, lui repartit : « Croyez-vous que le Roi serait offensé de me voir servir Dieu son maître, ou croira l'office de Chancelier déshonoré par une telle attitude? » Thomas More avait des affinités avec les Chartreux et entretenait des relations amicales avec Dom John Houghton, leur prieur. Les dignitaires du monastère n'auraient jamais signé la Déclaration de 1534 (la plupart se rétractèrent ensuite) si Thomas More, leur conseiller depuis la défection de l'évêque de Londres, Stokesley, n'avait été incarcéré plus tôt. Ses longs mois de prison éprouvèrent considérablement la communauté, les Pères le rejoignirent dans la mort.

Aujourd'hui, Tyburn est un lieu de pèlerinage fréquenté chaque année en fin avril par quelque 20.000 visiteurs. Il faudrait qu'il commémorât dorénavant la revanche de la vie contemplative sur la Réforme : la civilisation mercantile, dont Cromwell fut le plus brutal et le plus cynique pionnier, décline en Angleterre; au contraire, l'esprit du catholicisme d'avant la Renaissance, qui combinait dans un juste équilibre les deux vies, contemplative et active, revit dans des institutions non seulement catholiques, mais anglicanes. Et c'est ce que j'appelle la revanche de la vie contemplative; car s'insinuer malgré le schisme dans les institutions du schisme, c'est, de la part de l'ennemi qu'on avait voulu abattre (la « contemplation »), la preuve non seulement d'une résurrection (il ne fut jamais complètement défait), mais d'une recrudescence pleines des plus belles espérances.

fr. Vincent-M. Pollet, O. P.

Religion surnaturelle et science comparée des religions

Le mouvement essentiel de l'âme chrétienne répugne à toute espèce de science comparée des religions. Non pas qu'elle craigne de voir sa foi se dissiper au contact de problèmes nouveaux — encore qu'il faille une foi solide et éclairée pour être à même de les affronter —, mais la science comparée des religions semble exiger un nivellement préalable de toutes les religions, plus profondément encore, une sorte de perversion de l'attitude la plus centrale de notre foi : le don absolu et total à Dieu. Entrer dans les discussions instituées par la science comparée des religions équivaut, semble-t-il, à ériger l'homme en juge suprême de toutes les religions, et du même coup réduire celles-ci à n'être plus que de simples fonctions humaines quelconques, définies, classées, rationalisées comme toutes les autres. La science comparée des religions supprimerait donc, en vertu du postulat même qui lui donne naissance, l'objet qu'elle prétend étudier ; elle nous imposerait en face de Dieu une attitude incompatible avec celle qui est inscrite au plus intime de notre vie d'enfants de Dieu, et qui, de plus, est faite pour être *vécue*, non pour nous fournir de beaux thèmes scientifiques.

Accordons que tous les chrétiens n'ont pas à se lancer dans cette science difficile. Il reste néanmoins que l'Église ne saurait s'en passer. Le développement considérable qu'elle a pris de nos jours ne permet pas de la passer sous silence. Comme le remarque justement M. O. Karrer, dans un ouvrage (1) dont on voudrait donner ici un bref aperçu : « Le savoir concernant les religions des peuples pénètre par toutes les fenêtres de la science dans la maison grande ouverte de l'âme » (p. VI). Et il ajoute : « mais le jugement qui pourrait rendre possible l'élaboration scientifique de cette matière, sans danger pour les convictions chrétiennes, fait défaut le plus sou-

(1) O. Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*. 2te unser. aufl. Freiburg, Herder, 1934 ; gr. in-8, IX-264 pp.

vent » (p. VII). D'ailleurs la question est plus complexe qu'il ne pourrait sembler à première vue. A côté de la simple variété des opinions religieuses de l'humanité, l'observation établit, avec non moins de certitude, la haute valeur spirituelle et morale, mystique même, de certaines d'entre elles. Dès lors il devient difficile, précisément pour l'âme religieuse, de traiter par l'indifférence l'ensemble des problèmes qui se posent. « Les problèmes sont dans les réalités mêmes. Or les réalités sont de Dieu. Refuser de les voir, c'est refuser de voir Dieu. »

L'ouvrage de M. Karrer s'ouvre précisément par une large enquête sur le fait religieux, considéré sous trois aspects fondamentaux : l'idée de Dieu, religion et moralité, la prière. Deux autres chapitres examinent les théories scientifiques sur l'origine et l'évolution de la religion dans l'humanité.

Le lecteur peut ainsi suivre, documents à l'appui, les deux derniers chapitres, qui présentent une comparaison des religions et une discussion théologique sur la valeur du fait religieux dans l'humanité et le problème du salut des infidèles qui apparaît maintenant dans son vrai sens.

Il faut féliciter sans réserve l'auteur pour l'immense labeur d'information et de mise en ordre auquel il s'est soumis, et plus encore, pour l'esprit dans lequel il l'a entrepris. On a l'impression, cependant, non seulement que les faits eux-mêmes sont présentés d'une manière un peu trop matérielle, mais surtout que les théories explicatives sur l'origine et l'évolution des faits religieux dans l'humanité n'ont pas été approfondies suffisamment, ni critiquées d'assez près. Je pense à certains éléments de la thèse de Lévy-Brühl sur la mentalité primitive, ou encore au penchant vers un concordisme ethnologique. La comparaison avec la religion chrétienne s'en trouve alourdie. Il aurait été préférable de sérier davantage les problèmes, de distinguer plus nettement les éléments qu'on groupe sous le nom de religion, et d'instituer une comparaison générale pour chacun d'eux (1). En tout cas c'est en approfondissant l'analyse du fait religieux, en pénétrant jusqu'à son fond le plus intime qu'une théorie entièrement satisfaisante sur le fait religieux dans l'humanité pourra être établi. L'ouvrage de M. Karrer est un précieux point de départ et en plusieurs chapitres une réalisation satisfaisante.

fr. L.-B. Geiger, O. P.

Note sur la Société Française d'Études Mariales

Quelques rectifications et additions à la note parue en janvier.

Pour les journées de Paray-le-Monial, les rapports ont été désignés comme il suit :

1. — *La Marialogie de saint Jean Damascène.*

2. — *La Marialogie de saint Albert le Grand.*
(Ces deux rapports souligneront ce que ces deux auteurs ont marqué touchant la Maternité de grâce.)

3. — *Comment la Maternité de grâce s'installe dans la théologie de saint Thomas.*

4. — *Le Mouvement de Théologie Mariale dans l'année.*

Compte de Chèques Postaux :
Paris c. c. 1832-61
Monsieur Morineau
52, rue Beaunier, Paris-14e

(1) Cf. par ex. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion. La discussion sur le problème mystique.*

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne)